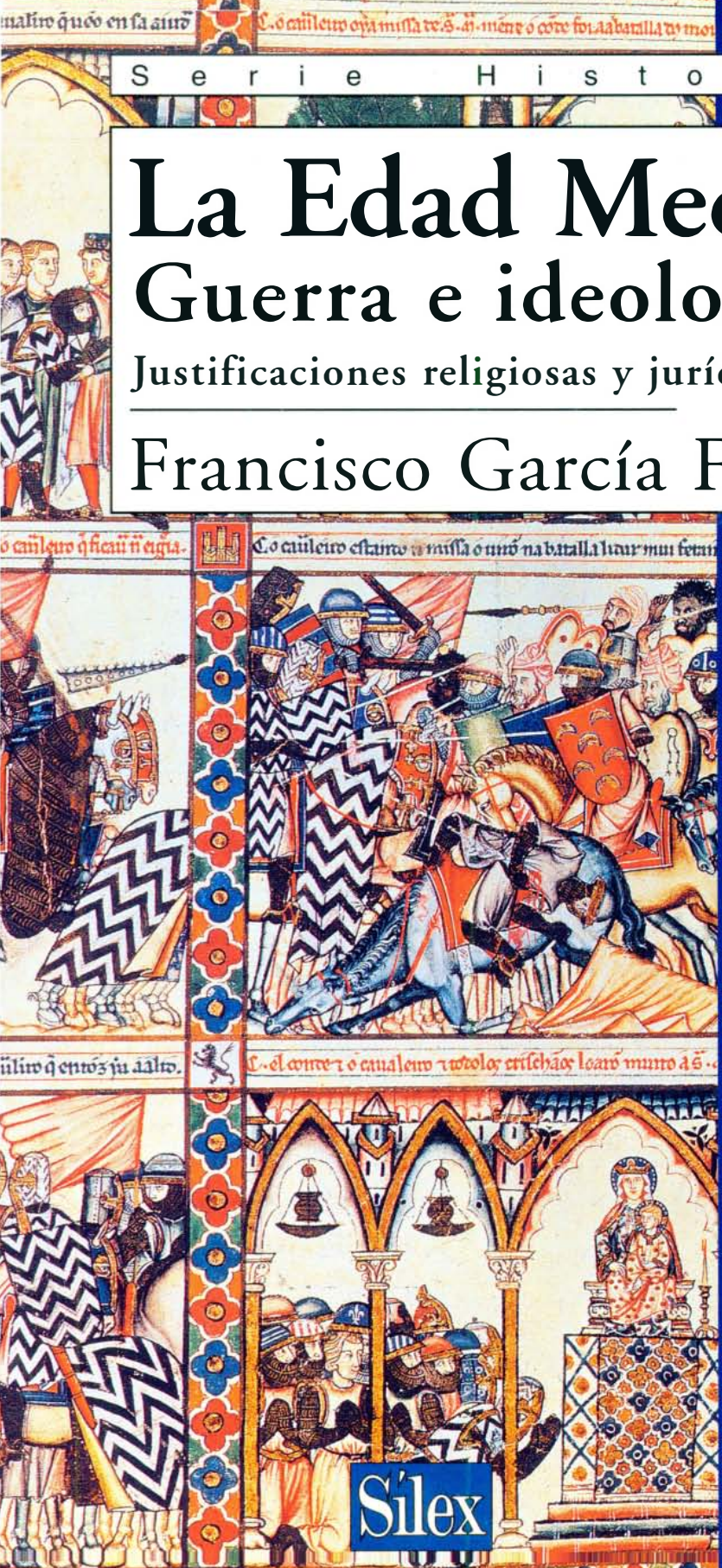
Serie Historia

La Edad Media
Guerra e ideología
Justificaciones religiosas y jurídicas

Francisco García Fitz



Sílex

FRANCISCO GARCÍA FITZ, es Doctor en Historia por la Universidad de Sevilla y profesor de Historia Medieval en la Universidad de Extremadura. Desde hace años desarrolla una línea de investigación en torno a la guerra en la Edad Media que se ha materializado en la publicación de diversos libros sobre las prácticas y fuerzas militares en la Europa medieval –*Ejércitos y actividades guerreras en la Edad Media europea*. Arco Libros, Madrid, 1990–, los recursos estratégicos y tácticos empleados en los conflictos entre el reino castellano-leonés y el Islam de al-Andalus –*Castilla y León frente al Islam. Estrategias de expansión y tácticas militares. Siglos XI al XIII*. Universidad de Sevilla, Sevilla, 1998– y las relaciones políticas desplegadas en aquel contexto para debilitar y erosionar a los adversarios –*Relaciones políticas y guerra. La experiencia castellano-leonesa frente al Islam. Siglos XI-XIII*. Universidad de Sevilla, Sevilla, 2002–. También es autor de medio centenar de artículos, comunicaciones y ponencias publicadas en revistas y congresos especializados sobre diversas cuestiones relacionadas con las fronteras y fortificaciones medievales, la guerra de asedio, la organización militar y composición de los ejércitos, la tecnología militar, las estrategias políticas, la ideología de la guerra o la literatura bélica, entre otras.

Silex

Edad Media
Guerra e ideología

Serie Historia

Edad Media

Guerra e ideología

Justificaciones jurídicas y religiosas

Francisco García Fitz

Sílex

Fotografía de portada: Eleonor Domínguez Ramírez
Cantigas de Santa María M-LXIII- Biblioteca del Monasterio de El Escorial.

Coordinadora de proyecto: Dolores María Pérez Castañera

© Francisco García Fitz, 2003

©Sílex® ediciones S.L., 2003
c/ Alcalá, nº 202. 28028 Madrid España
www.silexediciones.com
e.mail: silex@silexediciones.com

I.S.B.N.: 84-7737-110-5
Depósito Legal: M-20931-2003
Coordinación editorial: Ángela Gutiérrez y Ramiro Domínguez
Diseño cubierta: Ramiro Domínguez
Producción: Ana Yáñez Rausell
Corrección: Olivia Pérez
Fotomecánica: Preyfot S.L.
Impreso en España por: ELECE, Industria Gráfica
(Printed in Spain)

Contenido

Edad Media. Guerra e ideología
Justificaciones jurídicas y religiosas 9

Presentación 11
Introducción 15

Primera parte
La justificación jurídica de la actividad bélica
El concepto de guerra justa 21

Relaciones entre guerra y derecho 23
El concepto de guerra justa: definiciones, condiciones y elementos conformadores 31
El criterio de autoridad 34
Necesidad de una causa justa 48
La intención de la guerra 56
Limitación de la violencia y comportamiento ético en la guerra justa 58
Los agentes de la guerra 67
Consecuencias jurídicas e incidencia real de la guerra justa 75

Segunda parte
La justificación religiosa de la guerra
El concepto de la guerra santa 85

En torno al concepto de guerra santa 87
La guerra en las fuentes del pensamiento cristiano: el Antiguo y el Nuevo Testamento 91
La guerra condenada 99
El pacifismo de los primeros cristianos 99
La condena moral de la guerra: pecado y penitencia 103
La caballería: una profesión malvada. Milicia y malicia 109

Más allá de la ortodoxia: pacifismo y herejía 116
La guerra sacralizada 119
Una nueva actitud ante la guerra: aceptación y adaptación pragmática 119
Hacia la plena sacralización de la guerra 132
Guerras justas y santas: Cruzada y Reconquista 165
La idea de cruzada 166
El concepto de reconquista 194

Conclusiones 219

Bibliografía 225

Edad Media
Guerra e ideología
Justificaciones jurídicas y religiosas

"Eran conquistadores... Se apoderaban de todo lo que podían. Aquello era verdadero robo con violencia, asesinato con agravantes en gran escala, y los hombres hacían aquello ciegamente, como es natural entre quienes se debaten en la oscuridad. La conquista de la tierra, que por lo general consiste en arrebatársela a quienes tienen una tez de color distinto o narices ligeramente más chatas que las nuestras, no es nada agradable cuando se observa con atención. Lo único que la redime es la idea. Una idea que la respalde: no un pretexto sentimental sino una idea; y una creencia generosa en esa idea, en algo que se puede enarbolar, ante lo que uno puede postrarse y ofrecerse en sacrificio".

Joseph Conrad,
El corazón de las tinieblas.

Presentación

Este libro ha sido concebido como un acercamiento a un fenómeno ideológico que, si bien hunde sus raíces en la Antigüedad, se desarrolló plenamente durante los siglos medievales y, en cierta medida, se mantiene vigente en nuestros días: nos referimos a las justificaciones jurídicas y religiosas de los conflictos armados. Su objetivo más inmediato ha sido, pues, el de explicar, de forma sintética e introductoria, el conjunto de argumentaciones que sirvieron a lo hombres de la Edad Media para legitimar la guerra, si bien hemos limitado nuestro ámbito de estudio a la cultura occidental cristiana, dejando de lado, a pesar del extraordinario interés que sin duda tienen estas cuestiones, el mundo bizantino y el islámico, que merecen análisis monográficos.

Pensado para un público general, pero interesado tanto en aquel periodo histórico como en el estudio de las ideologías y de las realidades bélicas, se ha intentado en todo momento mantener un tono divulgativo, aunque riguroso, considerándose que una forma adecuada de acercar estos temas al lector no especializado era dejar que los textos hablasen directamente. Por ello, junto a la labor de exposición y síntesis desarrollada, se ha realizado una amplia selección de testimonios de la época –debidamente traducidos desde los idiomas en que fueron escritos– que ilustran, con fidelidad y claridad, el pensamiento de los autores medievales sobre algunos conceptos clave, tales como el de guerra justa, el de guerra santa, el de cruzada y el de reconquista.

Aunque a lo largo del texto se ha evitado hacer comparaciones con la situación que el mundo está viviendo en los albores del siglo XXI, previsiblemente resultará inevitable establecer paralelismos entre los planteamientos ideológicos de aquellos tiempos lejanos y los que envuelven o impregnan la forma de actuar de nuestras sociedades, tal vez para comprobar –con desconsuelo– que, a pesar de las profundas diferencias, de los cambios radicales, de las distancias políticas, económicas, tecnológicas o mentales, el hombre sigue destruyendo a sus semejantes y continúa justificando sus acciones con argumentos parecidos.

Como cualquier obra de síntesis, este libro se soporta sobre un bagaje documental amplio y, especialmente, sobre una serie de trabajos bibliográficos especializados que resultan esenciales para el conocimiento de estos temas. Atendiendo a una mayor fluidez en la presentación y lectura de la obra, y siguiendo el criterio editorial, se han evitado las citas a pie de página, de manera que no ha sido posible indicar de forma precisa, en cada momento, la procedencia exacta de los textos publicados o de muchas de las ideas expuestas. Ciertamente, la bibliografía sobre estos temas es extensísima, y solo la referida al fenómeno de las cruzadas alcanza proporciones casi inabarcables –como puede comprobarse en J.M. Rodríguez García: "Historiografía de las Cruzadas", *Espacio, Tiempo y Forma. Historia Medieval*, Serie III, 13, 2000, pp. 341-395–. La extraordinaria producción literaria a que ha dado lugar la reciente conmemoración de la Primera Cruzada –recogida por García-Guijarro Ramos, L.: "Las conmemoraciones intelectuales de la Primera Cruzada, 1995-1999", *Medievalismo*, 10, 2000, pp. 175-205– podría ser buen ejemplo del gran interés que despiertan los asuntos tratados en este libro, pero también de la imposibilidad de dar cuenta de ellos en un contexto como éste.

No obstante, quisiéramos al menos manifestar aquí la deuda que este libro tiene respecto a algunas obras que han servido al autor como base de su propia labor, especialmente por la publicación en ellas de textos fundamentales para estas cuestiones. Sin duda alguna, el concepto de guerra justa sigue teniendo en la obra clásica de Frederick H. Russell –*The Just War in the Middle Ages*, Cambridge, 1975– un referente obligado a la hora de analizar este concepto y de explicar su origen y evolución a lo largo de toda la Edad Media. Además, incluye en sus notas una larga selección de textos latinos que, no obstante, adolecen de cierta fragmentación. Precisamente este "flanco" ha sido cubierto, al menos en parte, por la obra de Ernst-Dieter Hehl –*Kirche und Krieg im 12. Jahrhundert. Studien zu Kanonischem Recht und Politischer Wirklichkeit*, Stuttgart, 1980–, que edita generosamente en sus notas a pie de página numerosos fragmentos latinos procedentes de los principales autores de la época, edición que nosotros hemos empleado profusamente para nuestras traducciones.

Por su parte, la guerra santa y su corolario, la idea de cruzada, ha recibido mucha más atención por los especialistas, pero nosotros quisiéramos destacar únicamente algunas obras que nos han servido como verdadero arsenal de testimonios e ideas. Sin duda alguna, el trabajo de Carl Erdmann, tanto en su versión inglesa –*The Origin of the Idea of Crusade*, Princeton, 1977–, como en el original alemán, que incluye algunos anexos no publicados en la traducción inglesa –*Die Entstehung des Kreuzzugsgedankens*, Sttugart, 1935– representa un punto de partida inexcusable en esta materia, que se complementa, a los efectos de interpretación y publicación de fuentes, con los trabajos de Jean Flori. De la larga e importante producción de este autor, creemos que es de justicia reconocer el extraordinario interés que tiene, en relación con la materia aquí tratada, su inestimable obra sobre la guerra santa y la formación de la idea de cruzada –*La guerra sainte. La formation de l'idée de croisade dans l'Occidente chrétien*, París, 2001–, donde no solo realiza un amplio repaso sobre aquellas cuestiones, sino que además publica una buena colección de textos, normalmente traducidos al francés, algunos de los cuales nos hemos permitido trasladar al castellano. Quede constancia expresa de nuestra deuda.

Por lo demás, los libros o artículos de Roland H. Bainton, James A. Brundage, Philippe Contamine, H.E.J. Cowdrey, Maurice Keen, Regine Pernoud y Ana Belén Sánchez Prieto, cuyas referencias completas se recogen en la nota bibliográfica final, nos han facilitado también el acceso a testimonios significativos. El pensamiento de algunos autores fundamentales de la época, como San Agustín o Santo Tomás de Aquino, ha sido documentado directamente a partir de sus obras, que el lector puede encontrar fácilmente en traducciones al castellano. Del primero de ellos se han publicado sus *Obras Completas*, cuyo volumen XXXI incluye un trabajo central para las cuestiones aquí tratadas, como es *Contra Fausto* –Madrid, 1993–; para el segundo, necesariamente hemos de remitir a la *Suma de Teología* –Madrid, 1990–. En general, los textos referidos al caso hispánico se han tomado también directamente de las crónicas y la literatura del período, habiendo ocupado un lugar preferente la historiografía asturiana –*Crónicas Asturianas*, Oviedo, 1985–, la castellana del siglo XIII –especialmente la *Crónica Latina de*

los Reyes de Castilla, Cádiz, 1984, la *Historia de los hechos de España* de Rodrigo Jiménez de Rada, Madrid, 1989 y la *Primera Crónica General de España*, Madrid, 1977– y los trabajos de don Juan Manuel –*Obras Completas*, Madrid, 1982-1983–.

Durante años, en el desarrollo de la línea de investigación que hemos seguido desde que nos iniciamos en esta labor de historiadores, fuimos acumulando lecturas, textos e ideas en torno a la ideología de la guerra, pero hasta el año 2000 no tuvimos ocasión de organizar sistemáticamente aquellos materiales, con motivo del curso de postgrado sobre "Guerra, Sociedad e Ideología en el mundo medieval", que impartimos en aquellas fechas en la Universidad Nacional Autónoma de Nicaragua-Managua. Esta experiencia docente y vital no solo nos obligó a ordenar y presentar unos determinados contenidos, sino que también nos permitió entrar en contacto con un grupo de alumnos, la mayoría de los cuales eran profesores en la citada universidad, que habían vivido y padecido recientemente una guerra, algunos como combatientes, otros como víctimas directas o indirectas. De ellos aprendimos, entre otras muchas cosas, hasta qué punto el componente ideológico en una guerra no es un elemento meramente propagandístico o enmascarador, sino sustantivo y movilizador. A todos ellos, y al Departamento de Historia de la UNAN, quisiéramos dedicar este libro.

Por último, quisiéramos manifestar nuestro agradecimiento a algunas personas cuyo apoyo y estima han sido necesarios para culminar esta empresa. En primer lugar, a Dolores Mª Pérez Castañera, que confió en nosotros a la hora de encargarnos esta obra; a nuestro editor, Ramiro Domínguez, por su paciencia y comprensión; a Francisco Javier Tovar, profesor del Departamento de Ciencias de la Antigüedad de la Universidad de Extremadura, latinista y amigo, por su amabilidad, su pericia y sus siempre atinadas sugerencias a la hora de revisar nuestras traducciones; a Esther Kirschberg, por su colaboración, por su buen hacer, por su disposición y diligencia, por su tiempo, por todo aquello que nunca podré compensar adecuadamente; a Deborah, que, como siempre, se hizo cargo de todo, y a Pilar, a quien tengo que devolver un puñado de horas que le robé las últimas navidades.

Introducción

"En la guerra hay tantos males –escribía un experimentado guerrero castellano del siglo XIV– que no solamente el hecho, sino incluso el dicho es espantoso". Cualquier sociedad que haya pasado por el trauma de un enfrentamiento militar tiene sobradas razones para abominar de un fenómeno que acarrea muerte, dolor, desolación, hambre, injusticia... Sin duda alguna, puesta ante un espejo, la imagen cruda de la guerra resulta aterradora tanto para el que la practica como para el que la sufre. No obstante, hay que reconocer que todo este cúmulo de sufrimientos no ha sido nunca obstáculo para que los hombres reincidieran una y otra vez en las mismas pautas de comportamiento, en el aniquilamiento del adversario, en el riesgo de la vida propia, en la crueldad, en el horror. A veces, la necesidad de defenderse de una agresión, el instinto de supervivencia, la resistencia armada ante el invasor, el tirano, el ladrón, el perturbador del orden y la paz, obliga a matar o a destruir. Otras veces, por el contrario, las causas que incitan a desatar la violencia colectiva contra "el otro" son netamente ofensivas: arrebatarle sus bienes, dominarlo, conquistar sus tierras, imponerle unos modelos sociales, extirpar sus creencias...

En todo caso, sean cuales sean las causas, lo cierto es que la conflictividad bélica resulta tan omnipresente como ineludible la legitimación de su comienzo o la exculpación de sus consecuencias. Pocas sociedades o dirigentes políticos, ahora o en el pasado, han estado dispuestos a sostener que tal o cual conflicto deriva de su ambición de poder, de la codicia, del interés económico, de la intolerancia hacia el vecino, del odio acumulado. Es frecuente, por el contrario, que las organizaciones sociales y los poderes políticos se doten de instrumentos ideológicos destinados a justificar, ante sí mismos y ante los otros, sus actuaciones violentas. El derecho, la religión, la moral, los grandes principios políticos –la libertad, la igualdad, la justicia–, la identidad nacional o cultural, han aportado en muchas ocasiones los resortes precisos para amortiguar en las conciencias individuales y colectivas el dolor y el

horror padecidos o provocados, y esos mismos principios, ideas o conceptos han ofrecido no pocas veces el combustible necesario para prender el fuego de la guerra.

En muchas ocasiones, los argumentos ideológicos justificadores de la guerra han sido interpretados exclusivamente en términos de propaganda destinada a legitimar un conflicto, ocultar los verdaderos móviles e imponer el interés particular sobre el general, el de los grupos dominantes generadores de elementos ideológicos sobre los grupos dominados que los asimilan. Aunque fuera así, habrá que reconocer al menos que si se utilizan tales o cuales justificaciones es porque se espera que tengan cierta capacidad de movilización o porque se entiende que recibirán un grado significativo de reconocimiento social, es decir, porque serán tenidos como argumentos aceptables y correctos por el conjunto social al que van dirigidos. El éxito de una justificación ideológica nos coloca, pues, ante una confluencia entre el mensaje propuesto y el conjunto de representaciones mentales a través del cual una sociedad determinada percibe el mundo e interpreta la realidad.

En la medida en que se produce esta identidad de visión –la contenida en el mensaje y la de la propia sociedad–, la justificación ideológica de la guerra no puede considerarse solo como un artificio, un engaño, una cortina de humo para distraer o embaucar a los ingenuos. Ciertamente, una ideología bélica puede ofrecer una visión espuria de la realidad, e incluso puede ser una expresión conscientemente falsificadora de los verdaderos intereses en litigio, pero si es aceptada es porque puede adaptarse a los ideales colectivos, a las escalas de valores sociales o morales o a las tradiciones, y porque cumple una función integradora, contribuyendo a la definición del grupo frente a lo "extraño". Desde ese momento, la ideología se convierte, por sí misma, en un factor activo y movilizador, deja de ser una "máscara justificadora" para transformarse en un conjunto de imágenes coherentes y compartidas, en un motivo o un fin para la guerra.

La Edad Media occidental nos ofrece, a estos efectos, un ejemplo paradigmático. Se trata de un período histórico profundamente marcado por los conflictos bélicos, hasta el punto de que en muchas ocasiones las sociedades del Occidente medieval han sido descritas como sociedades

organizadas por y para la guerra. Prácticamente todas las manifestaciones humanas de la época, desde la literatura y el arte hasta las prácticas económicas, desde las instituciones hasta los criterios de ordenación social, se vieron influidas por la guerra.

Sin duda, muchos hombres de aquel periodo consideraron que las actividades militares, con su corolario de violencias, destrucciones y crímenes, eran una verdadera maldición y representaban acciones intrínsecamente perversas y moralmente condenables que debían erradicarse del comportamiento humano. Pero la evidencia cotidiana demostraba ampliamente la omnipresencia de la guerra y, llegado el caso, su necesidad inexcusable como mecanismo de supervivencia. No es de extrañar, pues, que las sociedades medievales desarrollaran desde muy pronto un conjunto de principios jurídicos, morales y religiosos tendentes a justificarla, a legitimarla, a dirigirla hacia fines considerados aceptables y, finalmente, a sacralizarla. La necesidad de disculpar y de potenciar una actividad que en sí misma era considerada como perniciosa, aberrante y pecaminosa, acabó generando un complejo entramado de representaciones mentales y cristalizando en una verdadera ideología que, en muy buena medida, fue forjada fundamentalmente por los hombres de Iglesia.

Las nociones, ideas y códigos de comportamientos elaborados con el fin de hacer aceptables, e incluso deseables, actividades netamente nocivas surgieron normalmente a partir de la aplicación a la guerra de nociones procedentes del derecho y de la religión que cristalizaron en torno a dos grandes conceptos ideológicos: el de guerra justa y el de guerra santa. Posiblemente, para el observador del siglo XXI no resulte demasiado difícil establecer unas barreras más o menos nítidas entre uno y otro: intuitivamente, sin entrar en mayores disquisiciones técnicas, la noción de "guerra justa" se relaciona normalmente con la legitimidad que le asiste a una sociedad o a una nación a emplear la fuerza en determinados supuestos en los que la violencia deviene en un recurso necesario, normalmente el último, para restablecer un derecho violado, recuperar un territorio invadido o vengar un daño recibido; por su parte, la idea de "guerra santa" tiene que ver con el fundamento religioso que anima o justifica un conflicto, con la sacralidad de sus causas, de sus

agentes o de sus consecuencias. Así entendida, desde la mentalidad desacralizada del hombre occidental contemporáneo, una guerra puede ser considerada justa sin que en su argumentación intervengan elementos religiosos, en tanto que una guerra puede ser definida como santa sin apelar a la justicia de las causas defendidas.

Para las sociedades europeas de la Edad Media, la delimitación a la que estamos haciendo referencia en absoluto resultaba tan fácil de hacer. Aquellas eran sociedades cuyos valores morales, políticos, jurídicos e ideológicos estaban profundamente impregnados por la religión, siendo casi imposible disociar lo laico de lo religioso. Así las cosas, se entienden las dificultades para separar claramente los elementos que definen a la guerra justa de aquellos otros que conforman la idea de guerra santa. Hay que reconocer que las conexiones entre un concepto y otro eran tan estrechas que su diferenciación puede resultar, en algún caso, bastante arbitraria.

En algunas ocasiones, los especialistas han interpretado que la guerra santa no sería sino una derivación, una subcategoría, de la guerra justa. Desde este punto de vista, la sociedad medieval habría heredado de la romana un concepto laico para legitimar los conflictos –el de guerra justa– que con el paso del tiempo habría ido transformándose, mediante la paulatina introducción de elementos religiosos, en el concepto de guerra santa: básicamente, se sostiene que el contenido secular del primero sería sustituído por el contenido sacralizado del segundo; la consideración laica, defensiva y limitada que subyace en la idea de guerra justa se convertiría en eclesiástica, ofensiva e ilimitada en la de guerra santa. En realidad, el fenómeno no es tan simple ni tan lineal, y de hecho algunas interpretaciones mantienen exactamente lo contrario, esto es, que el pensamiento medieval concibió primero el concepto de guerra santa, para derivar a partir de él otra noción menor y secular, el de guerra justa.

En cualquier caso, lo que resulta evidente es que no puede establecerse una distinción radical –y mucho menos contrapuesta– entre una idea y otra: desde que los autores cristianos medievales comenzaron a establecer supuestos justificadores de la guerra, las argumentaciones político-jurídicas aparecen trufadas de elementos teológicos, y viceversa. Este fenómeno de síntesis de ideas originalmente distintas en absoluto es un hecho aislado en el momento en que se produjo, sino que

se enmarca en el más amplio proceso de fusión de herencias culturales –la romana y la judeo-cristiana– que tuvo lugar en la transición de la Antigüedad al Medievo.

A pesar de todo, no puede obviarse que ambos conceptos responden a fundamentaciones que ni eran idénticas ni tenían la misma procedencia. Entre el derecho y la religión podía haber, y de hecho había, vasos comunicantes, pero cada uno tenía su lógica interna. En consecuencia, las justificaciones de la guerra basadas en una fuente o en otra no llegaron a perder sus particularidades.

Primera parte:

La justificación jurídica de la actividad bélica
El concepto de guerra justa

Relaciones entre guerra y derecho

Desde cierto punto de vista, es posible que en las sociedades occidentales contemporáneas la justificación de la guerra mediante argumentos jurídicos pueda resultar chocante o contradictoria. Después de todo, hay que reconocer que el derecho parece estar concebido, entre otras funciones, para evitar o castigar la violencia a través de tribunales y jueces que actúan como mecanismos de intermediación entre partes enfrentadas o, en el peor de los casos, como ejecutores de sanciones contra quienes agreden a otros en sus bienes o personas, violando la ley y rompiendo el orden social, de manera que no tendría demasiado sentido que fuera ese mismo derecho el que proporcionara razones o justificaciones para las confrontaciones bélicas. Desde luego, en el ámbito de las relaciones entre estados, los tribunales y otras instancias internacionales están pensados precisamente para dirimir los conflictos de forma pacífica y para mediar entre ellos haciendo uso del Derecho Internacional y de otros instrumentos diplomáticos y políticos a fin de evitar los choques armados. Desde esta perspectiva, el derecho se contrapone radicalmente a la guerra, y la vía judicial o jurídica suele presentarse como una alternativa moral y políticamente aceptable para la solución de los enfrentamientos frente al uso de la fuerza, ya sea ésta practicada por individuos, por sociedades o por estados.

Sin embargo, cualquier observador de los recientes conflictos armados en los que se han visto envueltos las naciones occidentales puede comprobar cómo los argumentos jurídicos no solo no son ajenos al mundo de la guerra, sino que siguen justificando y condicionando las acciones de las partes enfrentadas. Conceptos tales como el derecho de autodeterminación, el derecho a la integridad territorial, el mantenimiento del derecho internacional o el respecto a los derechos de los pueblos o las personas suelen aparecer frecuentemente entre las excusas o las razones empleadas para iniciar o continuar una guerra. Se apela a la justicia de la causa

defendida para animar un conflicto armado y se crean tribunales para juzgar a líderes políticos que, en el marco de una confrontación bélica, no respetan las leyes internacionales sobre el trato a los prisioneros o a la población civil.

Está claro, por tanto, que en el mundo contemporáneo las relaciones entre el derecho y la guerra siguen siendo muy intensas y variadas. Pues bien, convendría destacar que muchas de las nociones jurídicas que todavía hoy se usan en relación con los conflictos armados y que conforman un entramado ideológico plenamente integrado y aceptado en nuestra civilización, surgieron en la época romana y se consolidaron en la Edad Media. Tras uno o dos milenios de evolución histórica, continúan empleándose los mismos argumentos y siguen planteándose los mismos problemas jurídicos en relación con la guerra: la justificación de las acciones armadas como actos de legítima defensa, la determinación de la parte agresora, las sanciones a quienes no respetan a los no combatientes, la proporcionalidad entre los objetivos y los medios empleados para alcanzarlos, el trato a los prisioneros, la responsabilidad personal de los soldados y de los dirigentes políticos, la autoridad legítima para declarar una guerra... Nada de ello es nuevo y todo parece retrotraernos a las mismas cuestiones que ya abordaban los juristas romanos y, sobre todo, los hombres de leyes y teólogos medievales.

Ciertamente, no puede negarse que muchos de los principios jurídicos aplicados a la guerra aspiran a limitar la violencia ciega y las consecuencias más abominables de las conflagraciones, como la destrucción ilimitada, las matanzas indiscriminadas, el trato inhumano a los prisioneros o a la población civil y las acciones unilaterales o arbitrarias. Pero también resulta evidente que, en ocasiones, es el derecho el que ofrece razones y justificaciones para la guerra y alienta a los contendientes a una confrontación armada.

Como decimos, desde época romana la guerra aparece asociada al derecho y a ciertas nociones judiciales, forjando una tradición que fue ampliamente continuada durante la Edad Media y que tendía a justificar el enfrentamiento militar a partir de fundamentos legales. Básicamente, la idea de que una guerra podía ser asimilada a una actuación judicial parte de la consideración de que, igual que en el terreno privado una

persona que se siente dañada o perjudicada por la actividad de otra está autorizada a reclamar o buscar una compensación con licitud, cualquier poder público puede legítimamente aspirar a ser indemnizado por la pérdida sufrida a raíz de una agresión.

En realidad, esta apreciación de la guerra es la consecuencia lógica de la aplicación al terreno de los conflictos armados y de las relaciones entre entidades públicas o entre naciones del principio de defensa propia que, en el campo privado, justifica el empleo de la fuerza como respuesta a una agresión. Los pensadores medievales, siguiendo a los romanos, no dudaban de que, tanto en las relaciones públicas como en las privadas, el uso de la violencia como respuesta a un ataque o a una injusticia era uno de los más primarios derechos de las personas, de ahí que considerasen que dichas actuaciones defensivas formaban parte del derecho natural o del derecho de gentes, siendo en todo caso una regla de comportamiento básica y esencialmente legítima para cualquier sociedad. El anónimo autor de una de las grandes recopilaciones jurídicas medievales, la *Summa* conocida como *Omnis qui iuste iudicat*, por ejemplo, entendía que una guerra estaba justificada cuando se iniciaba "con el fin de rechazar a los enemigos, porque por derecho natural es lícito repelerlos".

Dado que las relaciones entre poderes públicos no estaban reguladas por códigos legales como los conocidos en el ámbito privado o civil, ni existían jueces o tribunales ordinarios a los que apelar para que valorasen las reclamaciones, se entiende que las acciones y los medios empleados por un estado o un reino para conseguir la restitución por un daño sufrido fueran diferentes a las aplicadas en el derecho entre particulares. De una parte, el poder público agredido, sin instancias políticas o judiciales a las que acudir, se convertía necesariamente en juez y parte de su caso. De otra, debido a la ausencia de otros instrumentos legales, la presión militar se transformaba en el único medio efectivo que tenía para alcanzar la reparación de su derecho conculcado o del bien injustamente arrebatado. A pesar de estas singularidades, la guerra pasó a ser considerada como la continuación natural y necesaria del derecho y de la justicia. Ciertamente, en estos casos el proceso legal resultaba atípico y extraordinario, pero el fundamento de la guerra así entendida no difería de la meta y de la justificación del derecho: la recuperación de la justicia y del orden.

Así pues, un conflicto armado se ajustaba al derecho y se alejaba de otras formas condenables de violencia –como el bandidaje, el latrocinio o el homicidio– en la medida en que fuera la respuesta al delito cometido por un agresor o pretendiera la reparación de la injusticia causada por un enemigo. La acción bélica emprendida bajo estos supuestos no era considerada como un ejercicio discrecional o arbitrario de fuerza bruta, sino como una acción justa y justificada.

Como consecuencia de esta impregnación de lo militar por una ideología de cuño jurídico, no pocos autores interpretaron que la guerra no era más que un juicio (las fuentes medievales hablan de "*iudicium belli*", esto es, "juicio de guerra") en el que dos partes enfrentadas dirimían sus reclamaciones mutuas, en el entendimiento de que la victoria estaría de parte de aquel que tuviera más legitimidad y razón en sus exigencias. De esta forma, el enfrentamiento directo entre dos fuerzas armadas, especialmente aquel que se desarrollaba en una batalla campal, tendía frecuentemente a ser concebido como un verdadero duelo judicial. Precisamente por esto son tan frecuentes en la Edad Media los intentos de resolver un conflicto mediante un duelo entre reyes o entre campeones sin necesidad de que tuvieran que enfrentarse los ejércitos, si bien finalmente estas propuestas nunca se llevaban a término.

El duelo judicial era un procedimiento en el que las partes litigantes –personalmente o a través de intermediarios– se enfrentaban en un combate para resolver el pleito. Para ello se proponía una fecha concreta, un terreno delimitado, unas armas determinadas y unas reglas conocidas y aceptadas por las partes. El resultado del litigio venía marcado por el triunfo de uno y la derrota del otro. La muerte o la retirada del perdedor señalaban un veredicto a favor del vencedor que resultaba inapelable. Como decimos, juristas, poetas e historiadores medievales tendieron a identificar y asimilar las guerras en general, y las batallas campales en particular, con este tipo de ordalías y a describir su desarrollo basándose en el modelo de dicho procedimiento judicial. En tales casos, los contendientes también acordaban previamente un día y un lugar para la confrontación, así como determinadas condiciones a las que las partes debían someterse, de ahí que haya referencias a batallas "a día señalado", o a batallas "conocidas", concertadas o "comediadas". Por supuesto, igual que ocurría

con el duelo judicial, el resultado final de estos encuentros se entendía como una sentencia definitiva que todos debían aceptar. Y es que, como advirtiera George Duby, en estos casos el duelo, exageradamente ampliado, se transformaba en batalla, pero la naturaleza jurídica del enfrentamiento no variaba.

Veamos un ejemplo: en 1072 se enfrentaron en Golpejera, a orillas del río Carrión, los ejércitos de Alfonso VI de León y de Sancho II de Castilla. Desde años antes ambos hermanos venían contendiendo para reunificar el reino que su padre, Fernando I, había dividido entre sus hijos, sin que hubiera habido hasta entonces un resultado definitivo. Según los cronistas castellanos del siglo XIII, con el fin de resolver aquel litigio fratricida que estaba desgastando los recursos y extendiendo la desolación por ambos reinos, las partes implicadas fijaron un día y un lugar para enfrentarse en una batalla campal, estableciéndose la condición de que el vencido cedería su reino al vencedor y cesaría terminantemente el conflicto armado. La victoria de Sancho II en Golpejera, la reunificación de Castilla y León y el consiguiente exilio de Alfonso VI son presentados, pues, como el resultado de un duelo en el que los litigantes son dos ejércitos, el proceso judicial es una batalla, y el resultado de ésta, un veredicto final.

Por supuesto, resulta dudoso que en realidad las cosas sucedieran de esta forma: en el caso concreto que estamos tratando, las fuentes más cercanas a aquellos acontecimientos no confirman muchos de los extremos recogidos por los historiadores tardíos del siglo XIII. Por otra parte, en términos generales no parece razonable pensar que un dirigente político estuviera dispuesto a pactar las consecuencias de un choque armado, de resultados siempre inciertos e impredecibles, antes de que este se produjera. Pero lo que interesa destacar aquí no es tanto saber qué y cómo ocurrió, sino la particular manera de concebir la guerra que se desprende de aquellos relatos, en la que la batalla y la guerra son interpretadas desde una óptica más jurídica que política o estratégica. Y es que, como afirmaba Sir John Fortescue, un autor inglés de la segunda mitad del siglo XV, "la guerra protagonizada por un monarca es un juicio jurídico por medio de la batalla cuando trata de conseguir el derecho que no puede obtener por medios pacíficos".

La profunda impronta que el cristianismo tuvo sobre casi todos los aspectos ideológicos y mentales de la vida del hombre y de las sociedades medievales afectó también a las apreciaciones que presentaban la guerra como una continuación del derecho. La visión marcadamente providencialista que caracteriza a buena parte de los cronistas y pensadores del medievo, en virtud de la cual es Dios mismo quien interviene en los acontecimientos humanos y dirige el curso de la historia, convertía necesariamente a Aquel en árbitro supremo de un conflicto armado. De la misma forma que en todo duelo o juicio existía un juez que daba o quitaba razones y emitía una sentencia, en la guerra era Dios quien, como Juez, dictaba un veredicto dando como premio la victoria a quienes actuaban defendiendo una causa justa, y castigando con la derrota a los torticeros que pretendían injustamente lesionar los derechos y bienes de sus enemigos. La fusión entre la tradición germana de los duelos como demostración de la verdad y el convencimiento cristiano, apoyado por la confrontación bíblica entre David y Goliat, de que Dios toma partido por la causa que a Él le parece justa, llevaron en Occidente a la concepción de que, debido a la intervención divina, la victoria señalaba la causa más justa. Desde este punto de vista, en el que lo teológico engarza con lo jurídico y lo militar, la guerra aparece como un procedimiento judicial en el que subyace un "juicio de Dios", al que se someten los contendientes.

Philippe Contamine ha llamado la atención sobre el testimonio que el cronista carolingio Nitardo nos dejó de la batalla de Fontenoy (841) entre el rey Lotario y sus hermanos Carlos el Calvo y Luis el Germánico[1]. El autor de la *Historia de Luis el Piadoso*, que estuvo presente en aquel encuentro campal, entendía que el choque en Fontenoy había sido un "juicio de Dios" que había servido para castigar a Lotario y sus seguidores y para demostrar que Carlos y Luis habían combatido "por la justicia e igualdad". Meses después, durante la ceremonia de juramento de ayuda mutua que estos dos últimos realizaron en Estrasburgo, Luis el Germánico se dirigía a su pueblo para explicarle cómo su hermano Lotario había intentado destruirlos y aniquilarlos, dejándonos una versión de los hechos que ilustra de manera concluyente la visión jurídico-providencial de la guerra:

---

[1] CONTAMINE, Ph.: *La guerra en la Edad Media*. Barcelona, 1984, pp. 334-335.

"Como ni el parentesco –afirmaba Luis– ni la religión cristiana ni ninguna otra razón, respetando la justicia, podía ayudar a que hubiera paz entre nosotros, finalmente obligados, sometimos el asunto al juicio de Dios todopoderoso –a la batalla– dispuestos a declararnos contentos con lo que a cada uno debiera tocarle según su voluntad. Como sabéis, en ese juicio resultamos vencedores por la misericordia divina, mientras él, vencido, se retiró con los suyos adonde pudo".

El convencimiento de que la guerra era un proceso judicial en el que Dios intervenía como Juez entre dos partes llevaba a pensadores y moralistas a instar a los dirigentes de la época a que se cargasen de razón antes de iniciar un conflicto. Los juristas castellanos que en el siglo XIII redactaron para Alfonso X el gran código legal conocido como *Las Partidas*, avisaban que "mover guerra es cosa que deben pensar mucho los que la quieren hacer antes de comenzarla, para que la hagan con razón y con derecho", puesto que de una causa para la guerra que estuviera razonada y conforme a justicia se derivarían muchos bienes –entre otros, una mayor motivación para actuar o la posibilidad de contar con el respaldo de los amigos–, pero el primero de todos era la ayuda que Dios concedía a los que guerreaban con derecho.

En el mismo sentido, las ideas expuestas por don Juan Manuel en obras tan conocidas como *El Libro de los Estados*, ideas que en buena medida representan el punto de vista de aquellos sectores sociales que tenían capacidad de decisión militar, resultan muy clarificadoras: nadie debía comenzar una guerra sin que sus enemigos hubieran actuado previamente de forma culposa y fueran merecedores de un castigo; todo dirigente debía asegurarse de que tenía pleno derecho en sus reclamaciones y que no se comportaba con engaño o ilícitamente; incluso antes de comenzar las operaciones bélicas, convenía tratar de convencer a los adversarios de la justicia de la causa defendida y demandarles pacíficamente la restitución del derecho lesionado. Por tanto, era inexcusable que la razón y el derecho estuvieran de parte de uno si quería alcanzar la victoria en la guerra, y ello era así porque en último extremo Dios era quien emitía una sentencia y lo haría según criterios de justicia y de derecho. En definitiva, en la guerra de nada servía el poder, el entendimiento y el esfuerzo si no se tenía la ayuda de Dios, y Éste, que era "derechurero", solo apoyaba a los que actuaban rectamente y con derecho.

Al entender que la guerra era la continuación del derecho, la vertiente moral de la violencia ejercida pasaba a un segundo plano. La acción militar y sus consecuencias, por terribles y destructivas que fueran, dejaban de ser consideradas como motor de discordia social, de sufrimiento, de muerte y de condenación, para convertirse en un medio adecuado y lícito de reestablecer el orden quebrantado por otras causas. En la medida en que propiciaba la reconstrucción de la justicia y la paz, la guerra así considerada quedaba ampliamente justificada como un mal menor e inevitable, igual que lo era el castigo en el derecho.

Se entendía, pues, que la parte contendiente que tenía razones jurídicas para llevar a cabo una acción militar con la que recuperar el bien que le había sido arrebatado o el derecho que había sido conculcado, no hacía uso simplemente de cualquier tipo de violencia contra sus agresores, sino que empleaba una forma particular de presión armada que estaba política o moralmente justificada y que además era legal conforme al principio jurídico que sostenía la licitud del empleo de la fuerza para rechazar o hacer frente a la violencia. En definitiva, aquélla era un tipo muy específico de confrontación armada: era una guerra justa, un acto violento legítimo y, por tanto, inobjetable desde el punto de vista judicial.

Por otra parte, esta estrecha relación entre práctica militar y derecho se observa en otros muchos usos y costumbres bélicas que acabaron conformando un entramado de ritos y actitudes que recuerdan, de forma inevitable, al rígido formalismo que, en cualquier proceso judicial, constituye una de las bases del garantismo jurídico. Las fórmulas relacionadas con el inicio de las hostilidades, tales como el envío de heraldos o el lanzamiento simbólico de un arma, así lo ponen de manifiesto. Por ejemplo, en la Baja Edad Media, tal como ha subrayado V. Schmidtchen, se consideraba que tres días antes de comenzar las acciones bélicas se debía presentar al enemigo una carta para que aceptase la rendición pacíficamente. En ella se explicaba que, dada la imposibilidad de alcanzar la justicia por otros medios, se podría dañar a las personas y bienes a partir de la fecha de la carta. Una vez hecho el anuncio, el honor del demandante quedaba salvaguardado y su causa legitimada para comenzar las operaciones y combatir al enemigo con todos los medios posibles –incendios, muertes, destrucción o robo de

bienes– sin que pudiera darse reclamación posterior. En sentido contrario, se consideraba no solo deshonrosa, sino también contraria a la ley la ruptura de la paz sin previo anuncio, por lo que dicho comportamiento podía quedar expuesto a la exigencia de sanciones jurídicas al infractor.

Igualmente, el empleo de determinadas banderas constituía una declaración formal cuasijurídica del tipo de guerra que se emprendía y de las consecuencias legales que cabía esperar: la bandera roja significaba guerra a muerte, sin cuartel; la bandera de un príncipe concreto aludía a la guerra abierta o pública, que admite el botín y el rescate de cautivos; la ausencia de banderas remite a la guerra encubierta o feudal, que permitía la muerte del adversario, pero no el botín, la destrucción de tierras, el incendio o el cautiverio legal; la bandera blanca era una solicitud de tregua. El grito de guerra, por su parte, era tomado como una declaración legal de lealtad y manifestación del bando por el que se luchaba. Todos estos elementos formales eran tenidos en cuenta por los tribunales públicos bajomedievales cuando se producía alguna reclamación posterior por daños causados en el curso de las operaciones.

Por último, hay que hacer notar que la declaración oficial o más o menos solemne de guerra y otras formalidades que precedían o rodeaban a un conflicto también tenían implicaciones legales en el trato dado a los adversarios. Así, desde época romana, aquellos a los que se les hubiera declarado la guerra y se reconocieran públicamente como enemigos (*hostes*) gozaban de una consideración jurídica –el mantenimiento de los pactos firmados, el respeto a los derechos de los cautivos, etc.– de la que carecían otros grupos que, siendo igualmente dañinos, no entraban en la categoría de "enemigos", como los piratas, los ladrones y los pueblos bárbaros, grupos a los que los pensadores medievales sumarían los rebeldes, los paganos, los infieles y los herejes.

El concepto de guerra justa: definiciones, condiciones y elementos conformadores

Como hemos visto, la influencia de nociones netamente jurídicas sobre las actividades bélicas acabó configurando una idea genérica de "guerra justa" que, por sus connotaciones judiciales, quedaba liberada de las

sanciones legales que habitualmente estaban asociadas a otras actividades violentas. Pero el concepto, como toda expresión jurídica, tenía que ser definido de una forma más precisa y técnica si se pretendía que alcanzase cierta utilidad, de manera que a lo largo de toda la Edad Media un buen número de autores –juristas, canonistas, teólogos, políticos– fueron proponiendo condiciones, elementos conformadores y requisitos que contribuyesen a una mayor aclaración de aquella primera idea un tanto vaga.

Las opiniones de los pensadores medievales en torno a las condiciones que debía presentar un conflicto para ser considerado como una guerra justa no son en absoluto unánimes. Por el contrario, los juicios al respecto fueron muy diversos, a veces complementarios y otras veces contradictorios entre sí, y fueron variando, ampliándose y matizándose continuamente. Frederick H. Russell nos dejó, en un estudio clásico sobre la guerra justa, un extenso y documentado elenco de posiciones teóricas en torno a estas cuestiones donde precisamente se da cuenta del abanico de propuestas realizadas para definir este tipo de conflicto armado[2].

Por ejemplo, para un autor tan influyente como Santo Tomás de Aquino, existían tres requerimientos inexcusables para que una guerra fuera considerada como justa: primero, que fuera librada por una autoridad pública; segundo, que existiese una causa justa que hiciese al adversario culpable y merecedor de un castigo; tercero, que se emprendiese con la recta intención de alcanzar la paz, para frenar a los malos y favorecer a los buenos. En sus propias palabras, recogidas en la Suma Teológica:

"Tres cosas se requieren para que sea justa una guerra. Primera: la autoridad del príncipe bajo cuyo mandato se hace la guerra (...) dado que el cuidado de la república ha sido encomendado a los príncipes, a ellos compete defender el bien público de la ciudad, del reino o de la provincia sometidos a su autoridad. Pues bien, del mismo modo que la defienden lícitamente con la espada material contra los perturbadores internos, castigando a los malhechores (...) le incumbe también defender el bien público con la espada de la guerra contra los enemigos externos (...) Se requiere, en segundo lugar, causa justa. Es decir, que quienes son atacados lo merezcan por alguna causa (...)

---

[2] RUSSELL, F.H.: *The Just War in the Middle Ages*. Cambridge, 1975.

Se requiere, finalmente, que sea recta la intención de los contendientes; es decir, una intención encaminada a promover el bien o a evitar el mal".

Los tres requerimientos que Santo Tomás exigía a un conflicto armado para que fuera justo presentan una indudable coincidencia de fondo con lo que estableció Rufino, uno de los más importantes juristas y canonistas del siglo XII: que fuera dirigida por una autoridad legítima, realizada por combatientes adecuados y que se hiciese contra un enemigo merecedor del daño que se le inflige:

"Se dice que una guerra es justa en razón del declarante, en razón del combatiente y en razón de aquel contra el que se realiza. Por razón del declarante: que aquel que se ve forzado a declarar o permitir la guerra, tenga potestad ordinaria para hacerlo; en razón del combatiente: que aquel que hace la guerra, la haga con buen celo y sea tal persona que el guerrear no cause escándalo; en razón de quien padece la guerra: para que, por supuesto, merezca ser castigado por la guerra o, si no es merecedor, al menos se suponga que lo merece justificadamente. De no darse estas tres razones, en absoluto puede considerarse que se trate de una guerra justa".

En la misma línea, otros autores fueron más explícitos y llegaron a distinguir hasta cinco criterios: la persona que combatía, el objetivo que perseguía, la causa que lo motivaba, la intención con la que se hacía y la autoridad que la declaraba. Así, según Raimundo de Peñafort:

"Se exigen cinco condiciones para que se pueda considerar justa una guerra, esto es, persona, objetivo, causa, intención y autoridad. La persona, que sea secular, a quien le es lícito derramar sangre, no eclesiástica, a quienes les está prohibido (...) salvo necesidad inevitable (...) El objetivo, que sea para la recuperación de bienes y por defensa de la patria (...) La causa, que se luche por necesidad, para alcanzar la paz (...) El ánimo, que no se haga por odio o venganza (...) La autoridad, que sea eclesiástica, principalmente cuando se lucha por la fe, o que sea por la autoridad del príncipe (...) Si algunos de estos criterios faltara en la guerra, será considerada injusta".

De forma negativa, estas mismas condiciones fueron expuestas por el canonista Juan Faventino al considerar los motivos que podían hacer injusto a un conflicto:

"Una guerra es considerada injusta en virtud de cinco motivos. Por la condición de la persona: si fueran personas eclesiásticas, a estas no les

es lícito derramar sangre (...) En razón del objetivo: si no es para recuperar lo perdido o para defender la patria (...) O por la causa: si se lucha por voluntad y no por necesidad (...) Si la intención es injusta: por ánimo de venganza (...) Igualmente es injusta si no es declarada por la autoridad del príncipe".

Aunque con matices, las definiciones anteriores presentan al menos varios elementos comunes para conformar la noción de guerra justa: la legítima autoridad del declarante, la existencia de un objetivo o una causa justa que justifique la reacción militar, y la buena intención que se espera que anime a los combatientes. Las propuestas más completas hacen referencia a otros criterios, como el estado de necesidad o la adecuada condición de las personas que combaten, propuestas que en todo caso no son incompatibles con las primeras.

Por tanto, y a pesar de las diferencias que presentan las diversas formulaciones que podrían traerse a colación, creemos que resulta posible examinar de una manera general cada uno de los criterios que, en uno u otro momento, fueron utilizados por los pensadores de la Edad Media y que, a la postre, configuraron un bagaje ideológico común cuya vigencia se mantiene en parte hasta nuestros días.

El criterio de autoridad

Todos los autores que señalaron las condiciones que debían darse en un conflicto armado para que fuera considerado como una guerra justa estuvieron de acuerdo a la hora de indicar la necesidad inexcusable de que fuera declarada o consentida por una autoridad pública, con poder legalmente reconocido para hacer la guerra.

Por supuesto, los juristas medievales entendían que había otras formas de violencia cuya práctica no necesitaba el permiso de ninguna autoridad y que, sin embargo, seguían siendo plenamente lícitas. Por ejemplo, la violencia empleada por particulares en defensa propia, ya fuera para rechazar de forma inmediata una agresión, ya para recuperar un bien robado o para defender a la patria, constituía un uso legítimo de la fuerza, puesto que tales actuaciones formaban parte del derecho natural o del derecho de gentes. En tales supuestos, obviamente, las

personas privadas no requerían del consentimiento de ninguna potestad pública para que su reacción fuera considerada lícita. Solo que, entonces, estos actos de legítima violencia no eran entendidos como una guerra justa propiamente dicha y, por tanto, no podían derivarse de ellos consecuencias jurídicas, tales como la legalidad del cautiverio del enemigo o del botín conseguido.

Autores tan relevantes como Raimundo de Peñafort o el papa Inocencio IV, insistieron en la idea de la licitud del empleo de la fuerza en defensa propia sin el requerimiento del respaldo de una autoridad, pero igualmente sostuvieron que este tipo de violencia no podía tener la consideración de guerra legal, para lo cual resultaba imprescindible la declaración de una autoridad apropiada. Como indicaba el jurista Bartolus, citado por M. Keen, "esta guerra –la librada en defensa propia sin la anuencia o declaración de una autoridad– aunque sea lícita, no es pública, y por tanto no se considera propiamente enemigo a los adversarios y lo que allí se captura no es botín, pues para ello se requiere que la guerra sea pública".

Desde luego, la diferencia entre una actuación militar defensiva de carácter lícito y una guerra justa propiamente dicha tenía una enorme importancia para el guerrero particular, puesto que era la naturaleza pública de la guerra la que garantizaba que pudiera enriquecerse legalmente mediante el botín y el rescate de cautivos sin exponerse a futuras reclamaciones judiciales. Por tanto, el hecho de que hubiera una potestad legítima que declarase la guerra no era algo baladí, ni siquiera para quienes actuaban en defensa propia en virtud de las nociones más elementales del derecho natural.

Este criterio de autoridad al que nos estamos refiriendo deriva en muy buena medida de una noción jurídica básica: de la misma manera que en cualquier proceso judicial se requería un juez con potestad legítima para dictar una sentencia y aplicar un castigo, en la guerra –para que fuese justa– no podía faltar esta misma figura superior y reguladora a la que se le confería y reconocía el derecho de defender el bien público, el reino, la patria o la ciudad mediante el empleo de la violencia.

En general, se consideraba que las personas particulares no debían declarar o emprender una guerra porque siempre podían hacer valer y

reclamar sus derechos ante tribunales superiores. En la medida en que hubiese una instancia judicial a la que acudir, con jurisdicción y capacidad suficiente para resolver un conflicto, cualquier utilización de la fuerza por parte de particulares resultaba ilícita.

Las personas privadas, sostenía San Agustín, pecan si intentan vengar mediante el uso de la violencia una injuria, pues difícilmente podrían evitar el odio y la crueldad en sus acciones, lo cual sería motivo de castigo divino. El asesinato cometido por un individuo resultaba execrable y pecaminoso incluso en supuestos de defensa propia. Por el contrario, las autoridades públicas, ya fueran príncipes o jueces, estaban en condiciones de mantener una actitud equilibrada y desapasionada ante el delito y en la aplicación de la pena, y solo estaban motivadas por el deseo de recomponer el orden y la justicia. Por ello, la muerte causada a un enemigo durante una guerra dirigida por oficiales públicos no era un crimen, sino una obligación caritativa. "Quien empuña la espada sin autoridad superior o legítima que lo mande o lo conceda –escribió San Agustín– lo hace para derramar sangre", y por tanto peca y será debidamente sancionado, "mas el que con la autoridad del príncipe, o del juez, si es persona privada, o por celo de justicia, como por autoridad de Dios, si es persona pública, hace uso de la espada –añadió Santo Tomás– no la empuña él mismo, sino que se sirve de la que otro le ha confiado. Por eso no incurre en castigo".

Por otra parte, como también recordó este mismo autor, los particulares no tenían competencia para convocar a un ejército con el que hacer la guerra, aspecto éste que quedaba exclusivamente en manos del príncipe.

En consecuencia, los autores medievales condenaban como pecado y, en la medida en que no se atenía a la legalidad, como delito la venganza y la violencia particular que se realizaban sin el permiso de un poder legítimo, mientras que, por el contrario, se admitía las que se llevaban a cabo con el respaldo de una instancia judicial o pública, en un intento evidente de prevenir una violencia privada ilimitada.

Por supuesto, la autoridad a la que se le reservaba el derecho a declarar o hacer una guerra no tenía que ser necesariamente una potestad terrenal, puesto que se reconocía que había guerras, indudablemente justas, inspiradas directamente por Dios, como demostraban ampliamen-

te los relatos contenidos en el Antiguo Testamento referidos a las guerras de los israelitas: "la batalla que Dios manda librar –escribió sobre ello el dominico Gil de Roma en su *Regimiento de Príncipes*– no hay duda de que la ordena hacer o recibir con derecho, y esto para quebrantar y sojuzgar la soberbia de los hombres mortales".

Queda claro, pues, que solo una potestad legítima estaba en condiciones de hacer cumplir la justicia utilizando la fuerza: el juez, en el ámbito privado, mediante el castigo; el príncipe o el propio Dios, en el terreno público, mediante la guerra. Consecuentemente, afirmaba San Agustín en *La ciudad de Dios*, en ninguna manera infringen el mandamiento de "No matarás" quienes "por mandado de Dios guerrearon guerras, o investidos de pública autoridad con sujeción a sus leyes, esto es, según el imperio de la justísima razón, castigaron a los malos con la muerte".

A este respecto Graciano, autor de una de las obras que más influyó en la configuración del concepto de guerra justa –su conocido *Decreto*, muchas de cuyas cuestiones fueron publicadas por E.D. Hehl–, indicaba que aquel precepto del decálogo divino se aplicaba a quien, armado únicamente por su propia autoridad, mataba a alguien, pero no a quien daba muerte a un demandado bajo el imperio de la ley:

"Por consiguiente, se prohibirá, de acuerdo con dicho precepto, que cualquiera tome por su propia cuenta un arma para matar a otro, ni ajusticie a muerte a los reos sin autoridad para ello. Pero quien está investido de la potestad pública, aniquilará a los malvados con el imperio de esta ley, y no será tenido ni como transgresor de este precepto, ni será excluido de la patria celestial".

Así pues, juristas y teólogos, siguiendo por otra parte la tradición romana y la patrística cristiana, con San Agustín a la cabeza, no tenían dudas al respecto:

"Aquel orden natural conformado para que los mortales tengan paz –sostuvo el obispo de Hipona en sus escritos *Contra Fausto*– reclama que la autoridad y la decisión de emprender una guerra recaiga sobre el príncipe, mientras que los soldados tienen el deber de cumplir las órdenes en beneficio de la paz y salvación común".

Desde luego, en el testimonio de Santo Tomás que hemos reproducido en párrafos anteriores, resulta evidente que eran los príncipes quienes

tenían como misión fundamental cuidar y garantizar el bien común, siendo su deber defenderlo, evitar la destrucción de la paz y del propio reino, y mantener su seguridad "con la espada de la guerra" no solo frente a los perturbadores internos y malhechores, sino también frente a los ataques de enemigos exteriores. Los particulares, ya lo sabemos, siempre podían recurrir a una instancia superior para denunciar el daño que se les hubiera causado y conseguir, mediante juicio, la reparación del daño sufrido, pero había autoridades que no tenían superiores sobre sí y no disponían de tribunales a los que reclamar, así que entonces estaban legitimadas para exigir la restitución de sus bienes o derechos por la vía armada.

Ciertamente, la inclusión de un criterio de autoridad entre los exigibles para la consideración de la justicia de una guerra ofrecía cierto grado de objetividad a la opinión o sentencia que sobre un determinado conflicto pudiera emitirse, con lo que se completaba la subjetividad que, inevitablemente, rodeaba cualquier juicio sobre las intenciones o las causas de los contendientes: tal vez resultaba muy difícil establecer de qué parte estaba la razón en una causa, y mucho más complicado comprobar la rectitud de las intenciones de los dirigentes y combatientes implicados, pero, al menos teóricamente, debía de ser mucho menos arbitrario dirimir la legitimidad o la clase de autoridad de quien emprendía la guerra.

En la práctica, no obstante, no era nada simple dilucidar a qué tipo de poder público concreto se le reconocía el derecho de hacer o declarar la guerra. Muchos pensadores no fueron demasiado explícitos a este respecto y sus propuestas resultaron muy ambiguas, excesivamente vagas y generales. Además, cuando llegaron a pronunciarse de forma algo más concreta, sus respuestas no fueron en absoluto coincidentes.

En general, las definiciones del concepto de guerra justa que incluían los criterios de legitimación de la violencia –tales como los que reprodujimos en el anterior apartado– hacían menciones a la autoridad requerida en términos muy genéricos. A mediados del siglo XII el decretista Rufino, por ejemplo, se limitaba a indicar que quien proclamaba la guerra debía tener una "potestad ordinaria". Otros autores, como los citados San Agustín, Raimundo de Peñafort o Juan Faventino, entendían que eran los príncipes quienes disponían de la autoridad necesaria para librar una guerra justa. De sus palabras, confirmadas por el texto ya

comentado de Santo Tomás, se desprende que la potestad ordinaria o el príncipe al que hacen referencia es una autoridad a la que se reconoce y distingue por disponer de los poderes públicos de gobierno, entre los cuales la competencia para defender por la fuerza el reino o bien público, para imponer el orden o para usar la violencia contra los enemigos, ocupa un lugar preeminente. Pero hay que reconocer que estas apreciaciones no son demasiado específicas y que su aplicación en el panorama político medieval podía dar lugar a un alto grado de confusión, generando más dudas que certezas.

En época romana, cuando existía un poder unificado y una sola cabeza política sobre la que recaía de forma indiscutible la potestad pública, los juristas y tratadistas no tuvieron dificultad alguna a la hora de identificar quién era el príncipe que tenía legitimidad para declarar la guerra: el emperador, como encarnación del interés general, era la autoridad cuyo mandato se requería para dar legalidad a un conflicto armado. Por el contrario, los pensadores medievales se encontraron con un escenario político altamente fragmentado, en el que existían muchas instancias diferentes que, en mayor o menor medida, habían heredado o simplemente ejercían de hecho las antiguas funciones públicas de gobierno. Emperadores, papas, reyes, nobles de categoría e influencia muy diversa –condes, duques, marqueses, príncipes territoriales, tenentes de tierras o castillos...–, obispos o gobiernos urbanos disponían del poder público en sus respectivas jurisdicciones, de manera que en la práctica resultaba muy complicado determinar la legítima autoridad que podía librar una guerra justa, puesto que, de hecho, ésta no era una, sino múltiple, dispersa, confusa y enfrentada en sus distintas instancias.

La variedad de respuestas que dieron los autores de la Edad Media y la diversidad de posturas que adoptaron frente al criterio de autoridad se comprende, pues, en función de la complejidad del entramado político que tenían ante sus ojos. No obstante, a este respecto puede señalarse al menos un acuerdo bastante generalizado: Dios tenía una autoridad absoluta para declarar o inspirar una guerra, tal como venían a demostrar los numerosos ejemplos del Antiguo Testamento en los que aparece mandando o guiando a su pueblo en las confrontaciones bélicas contra otros pueblos, permitiendo y justificando la crueldad y la destrucción

causada por la espada, castigando incluso al pueblo elegido con la guerra cuando su comportamiento así lo merecía.

Desde luego, San Agustín, y con él todos los pensadores cristianos de la Edad Media, entendió que aquellas guerras realizadas por orden de Dios –"*Deo auctore*"– eran justas y conforme a derecho:

"No se extrañe o sienta horror de que Moisés haya llevado a cabo guerras, porque si siguió respecto a ellas las órdenes no lo hizo por crueldad, sino por obediencia, igual que tampoco Dios se mostraba cruel al ordenarlas, sino que daba lo que merecían a quienes lo merecían y aterraba a los dignos. ¿De qué se le acusa con referencia a la guerra?" –preguntaba en *Contra Fausto* a los maniqueos que rechazaban el uso de la fuerza por motivos religiosos–. "¿Acaso de que morían los que alguna vez tendrían que morir, para domesticar en la paz a los que han de vivir? Reprochar eso es propio de timoratos, no de personas religiosas (...) Con frecuencia, por mandato ya de Dios, ya de otro legítimo poder, los buenos emprenden guerras contra la violencia de los que resisten, para castigar conforme a derecho tales vicios".

Si a Dios se le admitía, incuestionablemente, un lícito poder para declarar y ordenar la guerra, cabía la posibilidad de que aquella legitimidad se extendiese también a sus representantes en la tierra, especialmente a la institución heredera de su mensaje, esto es, a la Iglesia. Algunos de los principales canonistas no dudaron en dar ese paso, reconociendo el derecho de la Iglesia, como autoridad directamente instituida por Dios, a declarar la guerra de forma legítima: "los sacerdotes, aunque no deban tomar las armas con sus propias manos, no obstante tienen poder, por su propia autoridad, para mandar o persuadir de que la hagan a quienes se dedican por oficio a la guerra, o a cualquiera", había indicado Graciano.

A la cabeza de la estructura eclesiástica, el papa aparecía a los ojos de muchos escritores como la autoridad, a veces como la única con legitimitidad para declarar la guerra: en las luchas contra los enemigos de la cristiandad, ya fueran paganos, infieles o herejes, o incluso en las campañas dirigidas contra las bandas de mercenarios que asolaban Occidente cuando se quedaban sin empleo, estaba claro que era al Papa o, con su autoridad delegada, a los obispos y a otros jueces eclesiásticos, a quienes se atribuía la legítima potestad para proclamarla o librarla. Es

verdad que, como acabamos de ver en las palabras de Graciano, los sacerdotes no debían involucrarse personalmente en el derramamiento de sangre, y también es cierto que algunos autores eran muy reticentes a la hora de reconocer el derecho de la Iglesia y del papa a declarar una guerra, pero incluso en estos casos estaba fuera de toda duda que podían hacerlo a través de los poderes laicos, con la ayuda de los príncipes seculares que dirimían en su nombre los conflictos contra los que dañasen los bienes e intereses eclesiásticos. No obstante, en el caso de las Cruzadas, entendidas como las guerras justas de la Iglesia, era al papa a quien le correspondía de forma exclusiva el derecho de proclamar y dirigir la guerra, así como regular sus consecuencias legales.

De una manera todavía más amplia, importantes canonistas del siglo XIII, como Inocencio IV o el cardenal Hostiense, defendían el derecho no ya del Papa, sino de todos los clérigos a declarar una guerra defensiva u ofensiva si se trataba de recuperar bienes que injustamente les hubieran sido arrebatados, sostenían que los obispos con jurisdicción terrenal tenían derecho a defender por la fuerza su dominio y que las autoridades eclesiásticas podían declarar la guerra contra los enemigos de la fe, contra los que atacaban a la Iglesia o contra quienes se rebelaban a su potestad, tal como ha apuntado J.A. Brundage[3]. Por tanto, en el entendimiento de que era Dios quien las quería, no pocos pensadores aceptaban y sostenían que las guerras emprendidas por las autoridades eclesiásticas –desde el Papa hasta el último obispo– tenían la consideración de justas.

Sin embargo, como decíamos, las opiniones a la hora de concretar qué poderes públicos terrenales tenían legitimidad para declarar la guerra con justicia resultaban poco unánimes. Las personas privadas, había indicado Santo Tomás, no debían usar la fuerza en el curso de sus reclamaciones porque podían hacer valer su derecho en instancias judiciales, de donde se infiere, *sensu* contrario, que todo aquel que no dispusiera de un tribunal superior donde plantear por la vía judicial la reparación de un daño sufrido, podía lícitamente emplear la violencia por su propia autoridad y riesgo para alcanzar el derecho quebrantado o el bien sustraído o lesionado.

3 BRUNDAGE, J.A.: "Holy War and the Medieval Lawyers". Th. P. Murphy (ed), *The Holy War*. Columbus,1977, p. 111.

Partiendo de este mismo principio, algunos juristas notables intentaron ajustar un poco más la noción de autoridad apropiada para la declaración de guerra justa, sosteniendo que sería aquella que careciera de otra autoridad jurisdiccional superior. Desde el punto de vista de los defensores de la teocracia pontificia, este argumento jurídico venía a reforzar a los ya expuestos sobre el monopolio de la legalidad de la guerra por parte del Papado: el pontífice romano no solo era la única potestad que no tenía otra autoridad superior, sino que además debía ejercer como tribunal supremo al que los príncipes seculares tenían que recurrir para todos los asuntos que afectasen al mantenimiento de la paz. De forma muy ilustrativa, uno de los defensores de las tesis papistas, Enrique de Gorinchen, indicaba con toda rotundidad que "ni los reyes ni el emperador pueden hacer la guerra entre sí, a menos que sus derechos hayan sido revisados ante sus superiores, es decir ante el Papa, quien tiene las espadas del poder tanto espiritual como secular". Más realista, el decretista Alanus Anglicus reconocía el derecho de los príncipes a declarar la guerra y tomar las armas cuando no podían alcanzar su derecho por otros medios, pero añadía una importante limitación que iba en el mismo sentido:

"En nuestra opinión, aquel al que llamamos Papa es juez ordinario sobre todos los príncipes, tanto en lo espiritual como en lo temporal, por lo que deben recurrir a él antes de declarar la guerra, para que él les haga justicia si puede ser, o para declarar la guerra bajo su autoridad y permiso".

Ahora bien, este mismo criterio de autoridad, en virtud del cual la potestad adecuada para la declaración de una guerra justa radicaba en aquella instancia terrenal que no tuviera otra jurisdicción superior, podía servir para defender el derecho de otros príncipes a ordenar con plena legitimidad una conflagración. Por ejemplo, Huguccio y otros decretistas de la segunda mitad del siglo XII reconocieron la legítima autoridad del emperador para hacer la guerra justa, ampliando esta posibilidad hasta los príncipes que habían recibido poder de éste, aunque no quedaba claro en qué tipo de oficiales pensaban cuando se referían a estos otros príncipes.

Desde luego, todos aquellos autores que, frente a las posturas teocráticas pontificias, sostenían la superioridad del emperador sobre los demás poderes laicos y eclesiásticos de la cristiandad occidental, tenían

claro que la única instancia que carecía de una instancia superior sobre sí, y por tanto la única que disponía del derecho de declarar una guerra con justicia y legalidad, era la imperial. A favor de esta interpretación estaba la tradición jurídica romana –sistemáticamente estudiada en las universidades a partir del siglo XII y difundida por las cortes europeas–, que identificaba al poder público del príncipe, tal como aparecía en el derecho romano, con la figura del emperador.

En consecuencia, los romanistas ofrecieron los argumentos necesarios para que los pensadores proimperiales pudieran proclamar al emperador alemán como única autoridad apropiada para declarar una guerra justa: solo él, con plena justicia y como depositario del poder público, podía legalmente ordenar una guerra, reunir un ejército y emplear la fuerza de las armas. En consecuencia, cualquier otro uso de la violencia, quienquiera que fuese el que la dirigiese o aplicase, resultaba ilegítimo y delictivo.

A este respecto, bastaría recordar cómo para Juan de Legnano, un importante tratadista proimperial del siglo XIV, la llamada "guerra voluntaria" era una forma ilícita de violencia y la identificaba, en un testimonio aportado por M. Keen, como "el tipo de guerra que hacen los príncipes de nuestro tiempo, sin la autoridad del emperador", concluyendo que "esta guerra es injusta, ya que nadie debe llevar armas sin el permiso del emperador".

Ahora bien, es evidente que esta apreciación teórica –la identificación entre autoridad legítima para declarar una guerra justa y emperador– no se ajustaba en absoluto a la realidad política y social de la Edad Media, donde el poder público no residía en una sola sede, sino que se encontraba muy fragmentado. Especialmente, el progresivo fortalecimiento de las monarquías feudales en Francia, en Inglaterra o en la Península Ibérica a partir del siglo XII convirtió a los reyes en depositarios de la autoridad pública encargados de la defensa del reino, de la patria o del bien general. Las aportaciones jurídicas y doctrinales de los juristas formados al calor del derecho romano vinieron a reforzar la posición política y jerárquica de estos reyes al menos en dos direcciones: de un lado, hacia el interior, la obediencia al monarca de los nacidos en el reino –los naturales– se superpuso progresivamente al criterio de fidelidad feudal o personal que un señor podía exigir a su vasallo, con lo que se

consolidaba su superioridad como autoridad pública frente a cualquier otra instancia de poder. En el terreno militar, esta tendencia suponía dejar en manos de los monarcas el monopolio de la violencia en sus propios reinos, quedándose sin competidores de ningún tipo. De otro lado, frente al exterior, se acabó aceptando el principio de que el rey era emperador en su reino, de manera que por encima de él no quedaba ningún superior juridisccional al que recurrir para dirimir un conflicto.

Lógicamente, estos cambios acarreaban inevitablemente repercusiones en el terreno de la configuración del concepto de guerra justa, puesto que, al arrogarse un poder supremo sobre un territorio definido, el monarca feudal se convertía en la instancia pertinente para librar una guerra con justicia. Por tanto, como ha demostrado F.H. Russell, a finales del siglo XIII, gracias a estas consideraciones de los juristas civiles quedaba establecido y aceptado el principio de que las monarquías tenían autoridad legítima para declarar y dirimir una guerra justa al margen de la potestad imperial o del Papado.

Por su claridad, nos gustaría recordar a este respecto la respuesta –reproducida por M. Keen– dada por los defensores de los derechos de la monarquía en un pleito planteado en el parlamento de París a mediados del siglo XIV. En aquella ocasión se dirimía un conflicto jurisdiccional entre el arzobispo de Reims y el rey de Francia por la reconstrucción de las murallas de la ciudad que el eclesiástico, como señor de ella, pretendía realizar. Ante ello, el monarca daba un argumento que resumía perfectamente la posición de los reyes feudales en relación con la guerra y la legítima autoridad para declararla:

"A nosotros, que tenemos nuestro reino sólo por la gracia de Dios, sin ningún otro superior, de forma única y no compartida, con poder sobre todos los demás, nos corresponde la protección y defensa de nuestro reino y de sus habitantes, sea para resistir y combatir, sea para hacer la guerra a nuestros enemigos y en nuestro reino; por consiguiente, también nos incumbe la construcción y defensa de las fortalezas en nuestro reino, de forma única y no compartida".

Es posible que, en términos estrictamente jurídicos, especialmente tras la expansión de las doctrinas procedentes del derecho romano, ninguna otra instancia de poder, al margen de las ya señaladas, pudiera

reclamar para sí una absoluta soberanía jurisdiccional: nobles y ciudades dependían, más o menos directamente y con mayor o menor grado de sujeción, del emperador, del papa o de los monarcas. Teóricamente, eran poderes subordinados que podían recurrir a sus respectivos superiores jurisdiccionales para resolver los conflictos o pleitos que tuvieran que mantener con sus vecinos o adversarios, de manera que, en principio, carecían de legitimidad para declarar la guerra. Por esa razón, por ejemplo, los teólogos y canonistas de los siglos XII y XIII negaban radicalmente que las guerras de las ciudades italianas contra el emperador alemán –su señor– o entre sí pudieran tener la consideración de guerras justas. La opinión de Huguccio, por ejemplo, era muy expresiva a este respecto:

"Si una ciudad se alza contra otra, ni tiene potestad para combatir, ni libra una guerra justa. Por el contrario, debe informar al príncipe y luchar bajo su autoridad".

Sin embargo, en la práctica las cosas eran mucho menos claras. Tanto las ciudades europeas –especialmente las grandes urbes del norte de Italia, aunque lo mismo podría decirse de las flamencas o de las castellanas, entre otras– como los grandes nobles o príncipes territoriales de Occidente, ejercían plenamente derechos jurisdiccionales –gubernamentales, normativos, hacendísticos, judiciales, militares...– sobre amplios territorios y poblaciones. Desde los más altos representantes de la nobleza, titulada o no –nos referimos a duques, condes y marqueses, pero también a los tenentes que controlaban amplias demarcaciones administrativas–, hasta las dignidades eclesiásticas de mayor rango –como los arzobispos y obispos con poderes jurisdiccionales sobre núcleos urbanos y extensas circunscripciones–, pasando por muchas ciudades y por pequeños señores de menor rango y poder, actuaban de hecho, y en bastantes ocasiones también por derecho propio, como entidades políticas independientes que desplegaban funciones de gobierno de forma soberana sin interferencia alguna de sus señores jurisdiccionales.

Teniendo en cuenta lo anterior, difícilmente podría sostenerse que las frecuentes luchas entre las ciudades italianas o los conflictos bélicos entre las grandes familias nobiliarias eran simples confrontaciones privadas cuando estas instancias tenían tanto los recursos económicos como las bases políticas, jurídicas y administrativas para declarar guerras,

reclutar ejércitos entre sus vasallos o vecinos, dirigirlos en campaña o financiarlos y abastecerlos mediante impuestos públicos. Por mucha reticencia que los juristas, canonistas o teólogos tuvieran para reconocerlo, lo cierto es que el concepto de *princeps* como autoridad pública podía ser aplicado a estas jurisdicciones subordinadas, aunque solo fuera porque la costumbre y la realidad cotidiana así lo confirmaban.

En consecuencia, algunos tratadistas no dudaron en admitir el derecho de estas otras potestades para declarar la guerra, al menos en determinados supuestos. Alanus Anglicus, por ejemplo, al comentar el concepto de *princeps* como autoridad pública requerida para hacer la guerra, recordaba que "por derecho, tiene potestad para declarar la guerra aquel que sobre sí no tiene otra potestad secular. Los demás, por muy poderosos que sean, no pueden declararla sin contar con la autoridad superior", pero añadía de forma harto significativa que "por costumbre, en ciertos lugares se concede el derecho a declarar la guerra por su propia autoridad a príncipes que tienen señores sobre ellos, como ocurre con las ciudades italianas".

Desde luego, el principio que acabamos de exponer no parece que pueda limitarse solo a las ciudades del norte de Italia, y bien puede hacerse extensivo a buena parte de la nobleza occidental y a muchos núcleos urbanos de diversos ámbitos. Además de los ya indicados, otros juristas no dudaban en incluir a los barones y otros príncipes seculares –que disponían en sus respectivas jurisdicciones de alta y baja justicia, así como de variados derechos jurisdiccionales, y a los que por tanto cabía suponerles también la defensa de un bien público– entre aquellas autoridades que podían declarar una guerra justa aunque ellos mismos tuvieran señores sobre sí y fueran dependientes de reyes o del emperador. Como indicaba Christine de Pisan, un autor bajomedieval:

"Sin duda, según la ley y el derecho, el derecho de hacer la batalla o la guerra por cualquier causa sea cual sea pertenece a los príncipes soberanos, tales como los emperadores, reyes, duques y otros señores seculares que son señores principales de la jurisdicción secular".

Después de todo, las guerras particulares estaban avaladas por las costumbres feudales que sostenían el derecho de todo caballero o persona noble a declarar la guerra, a arreglar las disputas mediante las armas,

a hacer botín y prisioneros, por lo que desde una perspectiva caballeresca o nobiliaria dichos conflictos estaban plenamente justificados. La mentalidad caballeresca vino a reforzar la idea de que los nobles tenían derecho a hacer la guerra cuando su honra fuera ultrajada, considerando que los conflictos que se emprendían para evitar una deshonra o para vengarla entraban en la categoría de guerra justa.

No obstante, debe reconocerse que esta postura, que sostenía la legalidad de las actuaciones bélicas de la nobleza feudal y de las ciudades en función del criterio de autoridad, no fue en absoluto mayoritaria. Algunos juristas podrían estar de acuerdo a la hora de aceptar la licitud de las guerras defensivas declaradas por los señores para recuperar sus bienes, vengar injusticias o amparar su jurisdicción, o incluso su derecho a actuar violentamente contra la rebeldía de sus propios súbditos, pero estos conflictos armados no eran considerados como guerras justas en sentido estricto, a menos que fuesen proclamadas por las autoridades seculares superiores.

En general, juristas y teólogos tendían a pensar que los señores y las urbes no debían iniciar una guerra contra un adversario, sino presentar sus reclamaciones ante una corte superior, bien laica o eclesiástica, esto es, ante un tribunal imperial, real, episcopal o pontificio. Con ello se les negaba la autoridad precisa para librar una guerra justa, en un intento por limitar la incesante guerra feudal basada en permanentes reclamaciones. Así, no resulta raro que, en los concilios eclesiásticos reunidos para alcanzar las denominadas "paces de Dios", los caballeros se comprometiesen bajo juramento a no recurrir a la guerra privada como forma de reclamación de sus derechos y acudir a los tribunales para la solución de los conflictos. La Iglesia puso todo su empeño en condenar este tipo de prácticas, que en muchas ocasiones se hacían a costa de sus bienes y propiedades, pero a largo plazo los grandes beneficiados de este principio fueron las monarquías y los nacientes estados nacionales. No solo la condena moral de la Iglesia, sino también el desarrollo de la doctrina romana de la lesa majestad, que convertía a todo rebelde a la autoridad en un traidor que merecía la máxima pena, contribuyeron de manera decisiva a aminorar las prácticas de la guerra privada y a hacer efectivo este criterio de guerra justa. A ello se añadió la creciente

consideración del monarca como juez supremo en los conflictos internobiliarios, que dejó a los nobles sin el argumento en que se fundamentaba la defensa armada, esto es, la falta de justicia y de instancia superior en la que resolver un pleito, mientras que la influencia de los conceptos aristotélicos en la vida política, especialmente la noción de superioridad del bien común sobre el privado, afectó también de lleno a la consideración que se tenía de los conflictos particulares.

En consecuencia, la insistencia en la necesidad de que fuera una autoridad legítima y apropiada la que declarara la guerra constituyó un intento de aminorar o acabar con la violencia de los señores feudales, cuyos conflictos armados, entendidos como cuestiones privadas, eran inmediatamente considerados como guerra injustas. Desde este punto de vista, el concepto de guerra justa y su exigencia irrenunciable a que fuera librada por una autoridad pública conducía hacia la superación de la fragmentación política feudal, al monopolio estatal de la violencia y a la consiguiente centralización del poder político.

Necesidad de una causa justa

Una de las exigencias básicas para que una guerra fuera considerada justa por todos los autores medievales fue la necesidad de que respondiese a una causa justa. Básicamente, este criterio requería la existencia previa de un motivo suficiente que justificase el uso de la fuerza y suponía una actuación culpable por parte de un enemigo que le hiciera merecedor de un castigo. Dicho castigo no era otro que la guerra, concebida entonces como la reparación de la injusticia o del daño causado por el adversario y como el instrumento necesario para recuperar la situación de orden y de paz alteradas. Expresa o implícitamente, la causa justa suponía un estado de necesidad, esto es, una situación en la que el empleo de la violencia resultase inevitable ante la imposibilidad de conservar la paz o de alcanzar la justicia por otros medios, de tal manera que en ningún caso la guerra debía responder a un acto voluntario o arbitrario. En muy buena medida, esta situación procedía del hecho de que el enemigo ya había iniciado previamente los ataques y la única respuesta posible era el uso de la fuerza.

Al explicar los criterios que intervenían en la definición de guerra justa, algunos autores –es el caso de Raimundo de Peñafort y Juan Faventino– distinguieron entre la causa y el objeto como condiciones distintas, reservando la primera de estas nociones –*causa*– para referirse al estado de necesidad y la segunda –*re*– para aludir al motivo que provoca el conflicto. Por el contrario, otras definiciones, como las aportadas por Rufino o Santo Tomás, no presentan esta distinción, tal vez porque la relación entre estado de necesidad y motivo suficiente para hacer la guerra fuera demasiado estrecha como para realizar un tratamiento diferenciado. Nosotros también lo hemos considerado así.

Al proponer este criterio, los pensadores medievales pusieron de manifiesto en toda su extensión la influencia del derecho en el proceso de elaboración de una ideología justificadora y animadora del uso de la violencia: por una parte, la idea de que el empleo de la fuerza era justo en la medida en que respondiera a las acciones culposas del adversario y aspirara a reparar una injuria, remite directamente a la noción jurídica de legítima defensa propia; de otro, el estado de necesidad requerido para justificar la violencia está relacionado con la imposibilidad de recomponer el *statu quo* previo a una agresión en una sede judicial. A la postre, por tanto, la exigencia de una causa justa conduce directamente a la consideración de la guerra como una continuación del derecho por vías extraordinarias.

Dada la enorme variedad de circunstancias que podían intervenir en los orígenes de los distintos y muy abundantes conflictos armados, no resultaba nada fácil hacer una relación de causas generales que pudieran considerarse como justas. A la hora de proponer la serie de motivos que se consideraban suficientes para legitimar una respuesta armada, se tenía que superar la casuística concreta que podía encontrarse en cada guerra para exponer una tipología de causas que necesariamente tenía que ser muy genérica y, a veces, muy ambigua, con lo que quedaba sujeta a la interpretación subjetiva de las partes en conflicto.

Buena parte de los tratadistas entendieron que todas aquellas agresiones que sufriera una ciudad, un reino o una sociedad, causadas por un enemigo exterior, implicaban la culpabilidad del agresor, de tal manera que la reacción armada ante estas situaciones se consideraba plenamente

legitimada. La tradición romana, representada por Cicerón y continuada en la Edad Media por San Isidoro de Sevilla en sus *Etimologías*, ya había puesto el énfasis en que no podía considerarse justa ninguna guerra a excepción de las que se libraban para castigar o para rechazar a un invasor.

Obviamente, los ataques desde el exterior podían presentar modelos de actuación muy distintos, pero básicamente se ajustaban a dos patrones: o bien se limitaban a una actuación temporal que solo perseguía destruir y robar los bienes y propiedades de los invadidos, o bien aspiraban a consolidar un dominio permanente sobre la zona invadida. En consecuencia, se entendían como guerras justas tanto aquellas que se realizaban para recuperar los bienes que habían sido arrebatados en el curso de una campaña, como las emprendidas para arrojar del territorio propio a toda fuerza hostil que pretendiera instalarse. El citado San Isidoro convirtió en máxima este principio, repetido después por otros muchos autores medievales: "Guerra justa es aquella que se libra por previo acuerdo para recuperar los bienes robados o para expulsar al enemigo".

Es evidente que bajo esta justificación de la respuesta armada subyace el principio de defensa propia, convertido ahora en defensa de la propiedad y del territorio frente a agresiones externas. En este tipo de guerras netamente defensivas, estaba claro que la motivación otorgaba la consideración de justa. Así, aplicando estas nociones a las luchas del Imperio Romano frente a los ataques protagonizados por los pueblos bárbaros, San Agustín –en *La ciudad de Dios*– no dudó en sostener que "en disculpa de tantas guerras emprendidas y consumadas, constituye cumplida justificación el hecho de que les forzaba a la resistencia contra los enemigos que importunamente irrumpían en su territorio, no la avidez de conquistar gloria humana, sino la necesidad de poner en salvo su vida y su libertad. Sea así enhorabuena". La justicia de la causa del Imperio al defenderse de las invasiones resultaba tan consistente que, en atención a ella, otro de los Padres de la Iglesia –San Ambrosio– justificaba la participación de los cristianos laicos en aquella guerra por encima de los prejuicios morales o religiosos presentes en su época entre las comunidades de creyentes.

A estas causas justas ya comentadas, San Agustín vino a añadir una tercera: la venganza de una injuria. Ciertamente, el concepto de injuria

podía tener multitud de interpretaciones, aunque esencialmente parece referirse a la violación de un derecho. En sí mismo, el agravio jurídico no podía ser aceptado como motivo de guerra, puesto que existían instancias judiciales donde resolverlo, de manera que no es esta circunstancia a la que aluden los autores medievales. En realidad, cuando el obispo de Hipona, y con él otros tratadistas, se refiere al castigo de una injusticia, está suponiendo la negligencia de la autoridad competente para sancionar a los culpables de los crímenes cometidos contra la parte injuriada o su resistencia a restaurar los bienes injustamente arrebatados.

Por tanto, el contumaz rechazo de una parte a someter una actuación que se considera injuriosa a un proceso judicial, o la negativa de una autoridad pública a enjuiciar a los causantes de un daño y a emitir una sentencia, era considerado como una causa justa y suficiente para iniciar una guerra. En palabras del propio San Agustín:

"Suelen definirse como guerras justas aquellas que vengan injurias, a saber, aquellas en que los pueblos o ciudades contra los que se hace la guerra, o no se preocupan de imponer un castigo a quienes de los suyos actúan con maldad, o no se preocupan de devolver lo que injustamente ha sido robado".

Por tanto, en la medida en que las autoridades públicas de una ciudad o de un reino se niegan a castigar a sus propios súbditos cuando agreden a sus vecinos, estos quedan totalmente justificados para hacer la guerra contra ellos y vengar así las injurias recibidas. De la misma forma, la lucha de un gobernante o de un señor contra sus propios súbditos o vasallos quedaba justificada en caso de contumaz rebelión de estos y podía ser interpretada en términos de guerra justa.

A mediados del siglo XII, en el *Decreto* de Graciano, ya aparecen plenamente consagradas estas tres causas justas: la recuperación de los bienes perdidos, la defensa del territorio y la venganza de las injurias recibidas, solo que para entonces el ámbito de aplicación de estos principios había sido ya ampliado a otras esferas: a la defensa de la propiedad, del territorio y de la justicia, vino a sumarse la defensa de la patria y la de la Iglesia.

La defensa de la patria podría entenderse como una reacción armada frente a enemigos externos, pero el hecho de que los autores medievales no explicitasen lo que entendían por patria hacía de esta noción un

concepto muy amplio que, desde luego, superaba el significado de territorio. Por su propia ambigüedad, defender la patria podía aludir a la defensa de un reino, pero también a la defensa de una ciudad con jurisdicción propia o a la defensa del Imperio. Más aun, según el contexto, la patria podía ser identificada como el conjunto de la cristiandad, tal como ha demostrado E.H. Kantorowicz[4]. De esta forma, más que un territorio delimitado, la patria parece aludir a la totalidad del orden interno de la sociedad, incluyendo su organización política, sus leyes y su credo, que debían ser protegidos frente a los ataques externos e internos. La guerra, pues, podía ser justificada también por la conservación de la estructura social, de la ley y de la fe.

De esta forma, el abanico de causas legítimas se ampliaba de forma notable al englobar la lucha contra todo tipo de insurrecciones que pretendiesen alterar el orden y la jerarquía social o religiosa. De forma muy especial, la defensa armada de la fe cristiana contra sus enemigos internos –los herejes– y contra sus adversarios externos –los pueblos paganos y los infieles musulmanes– quedaba convertida en un motivo lícito para emprender la guerra.

Como el concepto agustiniano de injusticia incluía también el quebrantamiento de los preceptos religiosos y morales, los conflictos que tuvieran como pretensión la defensa de las leyes divinas y el castigo de los pecados también gozaban de la consideración de legítimos, de manera que el concepto de guerra justa se deslizaba desde lo legal a lo moral y eclesiástico. En siglos posteriores, a lo largo de toda la Alta Edad Media, fue consolidándose la idea de que la más justa de las guerras era aquella que se realizaba en defensa de la Iglesia. La identificación que se produjo durante la época carolingia entre Imperio y Cristiandad, sirvió para ligar la expansión territorial del poder político con los intereses eclesiásticos y los procesos de conversión forzosa de pueblos paganos, de tal forma que la consideración de guerra justa comenzó a superar el marco defensivo en el que hasta entonces se había movido y a extenderse también hacia operaciones ofensivas justificadas por razones religiosas.

---

[4] KANTOROWICZ, E.H.: *Los dos cuerpos del rey. Un estudio de teología política medieval*. Madrid, 1985, pp. 223-259.

En el siglo XII, los canonistas entendían ya con toda claridad que existía un tipo específico de guerra justa emprendida por la Iglesia bajo su propia autoridad, contra herejes, infieles o paganos. Para algunos autores, en estos casos no se requería que hubiese una agresión previa por parte de los enemigos, por lo que no puede considerarse que respondiese a una causa defensiva. De hecho, se entendía que la simple divergencia respecto a la ortodoxia católica, especialmente cuando los disidentes o los infieles ejercían el dominio político o jurisdiccional sobre un territorio, era una causa suficiente.

Huguccio, por ejemplo, interpretaba que las acciones armadas contra los enemigos de la Iglesia y de la Cristiandad tenían un carácter esencialmente punitivo para castigar sus pecados. En realidad, en el pensamiento de éste y de otros autores de la época se unían dos tipos de reflexiones que acababan coincidiendo para justificar una guerra contra herejes, paganos e infieles. Desde una perspectiva religiosa, se entendía que aquéllos ofendían a Dios por su falta de fe, con lo cual los hombres piadosos tenían el derecho y el deber de sancionar a los impíos; desde una perspectiva política, se consideraba que ocupaban sus reinos y señoríos de forma ilícita, de manera que los hombres justos tenían derecho a expulsar de sus dominios a quienes tenían injusta posesión de ellos.

Este último argumento permitía engarzar la lucha contra los enemigos de la fe católica con la noción clásica de guerra lícita justificada en términos de recuperación de los bienes perdidos: los herejes no solo abandonaban la ortodoxia e insultaban con su actitud y creencias a la verdadera palabra de Dios, sino que además extendían su poder sobre territorios y hombres que antes habían estado bajo la jurisdicción espiritual o terrenal de la Iglesia. Igualmente, los cristianos no luchaban contra los musulmanes en la Península Ibérica o en Tierra Santa solo por la maldad de la fe que estos practicaban, sino porque los infieles habían conquistado y se habían implantado sobre tierras que anteriormente habían pertenecido a la cristiandad. Considerándose herederos legítimos tanto del Imperio Romano como del pueblo de Israel, los cristianos tenían derecho a recuperar los territorios y propiedades que injustamente les hubieran sido arrebatados por aquellos enemigos.

De esta manera, la guerra contra los enemigos de la fe, que tenía una indudable justificación de orden religioso, pasaba a convertirse en una causa

justa que daba cobertura legal a la represión de las herejías, a las luchas contra los pueblos paganos del este de Europa, a las cruzadas, a la reconquista hispánica y aun a los enfrentamientos contra los cismáticos. Al menos doctrinalmente, una agresión contra los pueblos vecinos quedaba transformada en una guerra justa de carácter defensivo.

La influencia en el pensamiento occidental de nociones políticas procedentes del aristotelismo abrió aun más el arco de las posibles causas justas que legitimaban el uso de la violencia. Fue Santo Tomás de Aquino –en la *Suma Teológica*–, quien introdujo la idea de defensa del bien común de la comunidad como motivo justificado y justificador de una guerra: "No es lícito que el hombre mate sino por autoridad pública y a causa del bien común"; solo es lícito matar, aun en defensa propia, cuando se hace con la potestad adecuada y "con vistas al bienestar público, como ocurre con el soldado que pelea contra los enemigos y con el agente del juez que combate contra los ladrones".

De forma natural, el interés de una parte de la comunidad está sometido al interés del conjunto de la sociedad, y de la misma manera que, llegado el caso, puede resultar aceptable y bueno para el cuerpo humano la amputación de algún miembro gangrenado si con ello se consigue salvar la vida, así matar a los pecadores, destruir a un enemigo o hacer la guerra puede resultar justo cuando de ello se deriva un bien mayor para la comunidad, ya sea esta el conjunto de los creyentes, la Iglesia o el reino. Evitar males mayores, como la injusticia, el quebrantamiento del orden moral religioso o la discordia social, o procurar bienes comunes se convertían así en causas legítimas para utilizar la violencia. En manos de las monarquías bajomedievales, la defensa del bien común acabaría por identificarse con el bien del reino, de la Corona o del estado, convirtiéndose entonces la "razón de estado", en otro motivo justo para la guerra.

Básicamente, todas las argumentaciones en torno a las motivaciones que legitiman las guerras parten de la idea de que las acciones militares resultan aceptables y legales cuando pretenden recuperar un orden previo alterado por una actuación violenta. En último extremo, en todos los supuestos anteriores subyace una misma causa justa: la recomposición de la paz quebrantada y de la justicia violada. Se entiende, entonces, la paradoja de que los pensadores medievales considerasen la guerra justa como una guerra pacífica:

"Entre los verdaderos adoradores de Dios –escribió San Agustín, ratificado textualmente siglos más tarde por Santo Tomás en la *Suma Teológica*– las mismas guerras son pacíficas, pues se promueven no por codicia o crueldad, sino por deseo de paz, para frenar a los malos y favorecer a los buenos".

El principio agustino, glosado, aceptado y ampliado por Santo Tomás y otros muchos pensadores medievales, sostenía que no en todos los casos la guerra contrariaba a la paz, sino que por el contrario podía ser un camino hacia ella: se combate precisamente para alcanzarla. Por tanto, la causa que hace justa una guerra es su pretensión de paz. Siguiendo la misma lógica, tanto el decretista Graciano a mediados del siglo XII como los grandes teólogos del XIII consideraban que los conflictos armados se justificaban y resultaban lícitos como actos de necesidad que perseguían la vuelta de los enemigos a un estado de paz, de forma que la violencia no sería, en estos supuestos, sino un instrumento moral para castigar el pecado y perseguir el ideal de vida pacífica. En este sentido, los juristas castellanos de la corte de Alfonso X el Sabio, en las *Partidas*, llamaban la atención sobre el hecho de que en la guerra había, al mismo tiempo, mal y bien, "porque el guerrear, aunque es una manera de destruir y de causar división y enemistad entre los hombres, con todo cuando es hecho como se debe, trae después paz, de donde viene asosegamiento, holgura y amistad. Y por eso dijeron los sabios antiguos que era bueno sufrir los trabajos y los peligros de la guerra, para llegar después por ellos a buena paz".

La declaración de una serie de causas que hacían justa a una guerra suponía necesariamente que había otra relación de causas que no solo no justificaban un conflicto, sino que lo convertían en injusto y condenable. "La guerra injusta –declaraba San Isidoro en las *Etimologías* siguendo a Cicerón– no obedece a ninguna razón legítima, sino a la ira". De forma algo más concreta, en *La ciudad de Dios,* San Agustín consideraba injustas a todas aquellas guerras motivadas por el deseo de ampliar el dominio sobre otros, por la pasión de mandar –*libido dominando*–, por el ansia de conseguir gloria y alabanza entre los hombres. A su juicio, las guerras de conquistas, impulsadas por la ambición política, no pasaban de ser un enorme robo:

"Mover guerra a los vecinos y de allí pasar a los demás y arrollar y sujetar a los pueblos que les son inofensivos, solo por pasión de mando, ¿qué otra calificación merece sino la de inconmensurable latrocinio?".

Siguiendo un razonamiento similar, Graciano censuró las guerras causadas por la codicia y libradas por el deseo de botín y de ganancias materiales o territoriales. Por este camino se podía llegar a sostener, como hizo Huguccio, que toda guerra ofensiva, con excepción de las emprendidas por la Iglesia contra los enemigos de la fe, era injusta. Por tanto, junto a la idea general de que los conflictos de orden defensivo eran lícitos, acabó extendiéndose la idea de que las guerras de ataque y conquista, salvo las ya mencionadas, eran ilegales.

En el siglo XIII, el cardenal Hostiense desarrolló un punto de vista bastante radical respecto a la consideración de justicia de la guerra, que sería seguido en la centuria siguiente por Juan de Legnano. A su juicio, el pueblo cristiano estaba ligado por el lazo indisoluble de la fe y la ley común, de manera que las divisiones y guerras entre los propios cristianos no hacían sino romper el orden interno y la solidaridad que unía a los creyentes. En consecuencia, todas las guerras ofensivas promovidas por los poderes seculares y señores en el seno de la cristiandad eran consideradas injustas. En su extensa catalogación de la guerra, en la que distinguió siete clases de conflictos, cuatro de ellos eran tipificados como lícitos y tres como ilícitos, pero basta una lectura atenta para comprobar que la única guerra ofensiva admisible y justa era la romana –*bellum romanorum*–, es decir, aquella que los cristianos libraban contra los infieles. Los otros tres tipos de confrontaciones lícitas que podían desarrollarse entre poderes cristianos en realidad no eran sino guerras defensivas, llevadas a cabo por las autoridades legales, políticas o judiciales, contra aquellos que alteraban el orden social, la justicia y la paz. Por tanto, como ha hecho notar F.H. Russell, cualquier acción militar agresiva u ofensiva iniciada por cristianos contra cristianos, incluyendo en ellas a la mayoría de las que en su tiempo libraban los príncipes seculares, era entendida como injusta.

La intención de la guerra

El tercer criterio básico que interviene en la definición de guerra justa y en el que coinciden todos los tratadistas que abordaron estas cuestiones, es el de la intención o el ánimo con el que se libra una guerra.

Sin duda se trata de una condición completamente subjetiva, no sujeta a comprobación, pero no por ello los pensadores medievales dejaron de apuntar una y otra vez la necesidad de cumplir con ella para establecer la completa legalidad de un conflicto.

Según el criterio de intención, para que un enfrentamiento armado pudiera ser considerado como justo era necesaria cierta disposición de ánimo en los combatientes que les encaminaba a promover el bien y a evitar el mal. Como hemos visto, la motivación última que subyace en todas las causas que legitiman una guerra es la recomposición de la justicia y de la paz, pero esta regeneración del orden quebrantado no solo beneficia a quien se defiende y no solo es útil para quien libra una guerra justa, sino que también es benéfica para los enemigos culpables que, mediante el castigo y la derrota, son purificados y pacificados.

Así entendida, la guerra era un acto de caridad con el adversario, al que se le reprendía violentamente en beneficio propio para librarle del pecado o apartarle de la injusticia y el mal camino. Como recogía Graciano en el *Decreto*, según el texto establecido por E.D. Hehl, "el castigo se aplica no por amor a la venganza, sino por el celo de la justicia; no para ejercer el odio, sino para corregir la maldad".

Consecuentemente con estas ideas, la intención que debía animar al combatiente en una guerra justa debía ser recta y estar inspirada en el amor al prójimo, al que se combatía por su propio bien para impedir que pudieran seguir haciendo y haciéndose el mal. Paradójicamente, la muerte violenta y la destrucción del enemigo por la guerra, llevada a término con pureza de espíritu y buen celo, se convierte, a través de la ideología de la guerra justa, en un acto de amor y de caridad.

De aquellos que libraban una guerra legítima se esperaba, pues, una actitud apropiada a la recta intención que les guiaba, lo que suponía un ánimo piadoso, justiciero y obediente, una rectitud moral, una disposición interna pacífica, impregnada de benevolencia. Este buen celo excluía que la intención del combatiente al librar la guerra pudiera basarse en el odio al enemigo, en el deseo de venganza, en la ambición política, en la esperanza de conseguir botín o en la simple crueldad.

Desde luego, la búsqueda de riqueza y promoción, el afán de dominio, la muerte, el sufrimiento o la destrucción estaban presentes en todo

conflicto y se entendían como consecuencias inseparables, pero no condenables, de la guerra. Lo que la hacía injusta es que la intención del guerrero estuviese animada por todo lo anterior:

"El deseo de dañar –indicó San Agustín en *Contra Fausto*, en un párrafo que fue reiteradamente reproducido y comentado por juristas y teólogos de siglos posteriores–, la crueldad en la venganza, el ánimo no aplacado e implacable, la ferocidad de la rebelión, la pasión de dominio y cosas semejantes: he aquí lo que, conforme a derecho, se considera culpa en las guerras".

Por subjetivo que pudiera ser este criterio, lo cierto es que la buena o mala intención en la guerra era tan determinante que, para algunos juristas, el daño cometido por un guerrero –incendio, destrucción, heridas o muertes– podía ser objeto de reclamación legal por parte de la víctima en función de que hubiese buena o mala fe en la actuaciones y de que éstas hubieran estado motivadas o no por pura violencia o malicia.

Limitación de la violencia y comportamiento ético en la guerra justa

A partir del criterio de intención, los tratadistas intentaron dilucidar si del ánimo interior –recto y no malvado– que inspiraba al príncipe y a los combatientes que intervenían en un conflicto bélico legal, debía de derivarse un comportamiento exterior determinado y congruente con el perfil de aquella intención. Esencialmente, la cuestión que se plantearon fue la siguiente: de una guerra justa, librada en aras de la paz y la justicia, con intención recta y pacífica, que rechazaba el odio y la venganza como motivación, ¿cabía esperar una cierta contención de la violencia empleada, una proporción entre la fuerza utilizada y el daño previamente recibido, una moderación de los medios utilizados contra el enemigo?, o por el contrario, ¿la licitud misma de la guerra amparaba cualquier tipo de comportamiento o de recurso que condujese a la aniquilación o derrota del adversario? ¿la justicia de una causa hacía buena inmediatamente a todas las acciones emprendidas y las vías seguidas o, por el contrario, imponía mesura en dichas acciones y cierta selección de caminos? ¿el fin justificaba los medios o los medios podían

llegar a deslegitimar el objetivo? En la Edad Media, como ahora, las respuestas a estas cuestiones no podían ser ni simples ni unánimes.

En relación con el comportamiento que se considera adecuado durante una guerra justa, los autores medievales se movieron entre dos polos muy distantes: el de los que entendían que la propia justicia del conflicto implicaba una limitación de la violencia y de los medios aplicables para derrotar al enemigo, y el de aquellos otros que sostenían que, precisamente por la naturaleza lícita de la guerra, todo comportamiento y medio estaba permitido.

Para los primeros, la guerra justa no admitía cualquier tipo de acción, sino que requería ser librada con justicia y equidad. De la misma forma que los juristas exigían determinadas condiciones –como la inmediatez y la moderación de la respuesta– para justificar el uso de la fuerza en la aplicación del derecho a la defensa propia, el principio de guerra justa implicaba una limitación de la violencia aplicada que debía estar ajustada a lo estrictamente necesario, excluyendo toda agresividad extemporánea y desproporcionada y evitando los excesos y la crueldad. El principio general de defensa propia, completamente extrapolable a una situación bélica, fue expuesto con toda claridad por Santo Tomás en la *Suma Teológica*, recogiendo una tradición muy extendida:

"Un acto que proviene de buena intención –se refiere al protagonizado por una persona que se defiende a sí misma y provoca un daño en su agresor– puede convertirse en ilícito si no es proporcionado al fin. Por consiguiente, si uno, para defender su propia vida, usa de mayor violencia de la que precisa, este acto será ilícito. Pero si rechaza la agresión moderadamente, será lícita la defensa, pues, con arreglo al derecho, es lícito repeler la fuerza con la fuerza, moderando la defensa según las necesidades de la seguridad amenazada".

En el terreno militar, se esperaba que la aplicación de este principio tuviese una incidencia significativa sobre diversas facetas del comportamiento de los guerreros, de la acción bélica y de sus consecuencias. Por ejemplo, se instaba a los comandantes y agentes de una guerra justa a mantener con los enemigos una actuación moralmente irreprochable y acorde con la recta intención que inspiraba a la acción bélica, lo que suponía para los justos mantener los juramentos y cumplir los

compromisos alcanzados con aquellos. Si en el curso de una guerra justa se habían hecho promesas a un enemigo y se habían alcanzado con él compromisos determinados, estos debían mantenerse, porque la fidelidad y la lealtad eran virtudes a las que no se podía renunciar ni siquiera en el trato con los contrincantes. "Hay derechos y pactos que deben cumplirse, incluso entre enemigos", decía Santo Tomás, de manera que nadie debía engañar a su contrincante "diciendo falsedad o no cumpliendo lo prometido".

En relación con el trato dado a los enemigos, se aconsejaba que la violencia ejercida en cualquier reacción fuera siempre moderada y proporcionada a los daños recibidos. El lícito deseo de corregir una injusticia no justificaba, a juicio de Graciano, ni el deseo punitivo de venganza, ni el "ojo por ojo", ni la crueldad innecesaria, ni la violencia apasionada y sin límites: la matanza indiscriminada, el deseo de hacer daño, las atrocidades cometidas en actos vengativos, la persecución sin tregua del vencido o la agresión gratuita y arbitraria constituían conductas inaceptables. En consecuencia, la misericordia debía de presidir el trato a los vencidos, evitándose el salvajismo, las masacres y el exterminio del rival derrotado. El cronista Nitardo, al referir los acontecimientos relacionados con la batalla de Fontenoy de 841, a la que ya hemos aludido *–Historia de los hijos de Luis el Piadoso–*, no dudaba en relacionar la justicia de la causa de los vencedores, comprobada a través de un juicio de Dios, con la actitud piadosa de los monarcas victoriosos, que mandaron detener la persecución de los vencidos y evitaron una matanza mayor que la que ya se había producido durante el combate.

Esta misma moderación que debía infundir la acción del soldado justo le impelía a excluir de los actos violentos a los no combatientes en general, tales como los peregrinos, clérigos, monjes, mujeres y pobres desarmados, a los que se les debía considerar como sectores inmunes a las guerras. Así, los guerreros que en el siglo XI se juramentaban en los concilios eclesiásticos organizados para ordenar la "paz de Dios", se comprometían a no capturar a campesinos ni mercaderes, a no imponerles ningún rescate, a no tomarles sus bienes, ni incendiar sus casas, ni destruir sus cosechas e instalaciones agrícolas durante las luchas que aquellos guerreros pudiesen mantener con los señores de estos últimos no combatientes, excluyendo también de toda violencia a los peregrinos,

pescadores, cazadores y las mujeres nobles que no fueran acompañadas por sus maridos. En un intento por reforzar estas admoniciones morales, la Iglesia, en el III Concilio de Letrán (1179), llegó a condenar con sanciones espirituales a quienes, en el curso de una guerra, atentasen contra eclesiásticos, mercaderes, campesinos u hombres sin recursos que no estuviesen relacionados con las hostilidades. Aunque el *status* de los no combatientes nunca llegó a estar bien definido, en general se aconsejaba a los caballeros que no involucrasen en la guerra a los súbditos de sus adversarios que no hubieran intervenido directamente en el conflicto.

En una guerra justa, la destrucción de los bienes del enemigo tenía que quedar limitada a lo estrictamente necesario y debía ser proporcionada a los daños que aquél había causado previamente, pues de lo contrario las consecuencias de una destrucción vengativa podían ser objeto de una reclamación legal. En esta misma línea de contención de daños, el saqueo de los bienes de la Iglesia o la extorsión a los pobres también eran actividades consideradas impropias de una guerra justa. Desde luego, la confiscación de bienes y propiedades del enemigo, así como la obtención de botín, eran prácticas consustanciales a cualquier conflicto y estaban plena y jurídicamente admitidas, pero se entendía que estas actuaciones solo eran lícitas cuando la intención del confiscador o del saqueador era la reconstrucción de la justicia y no el enriquecimiento a costa del enemigo. De nuevo, la opinión de Santo Tomás resulta muy ilustrativa y merece la pena ser reproducida:

"Si los que saquean a los enemigos hacen guerra justa, aquellas cosas que por violencia adquieren en la guerra se convierten en suyas propias; en esto no hay razón de rapiña y, por consiguiente, no están obligados a restitución. Sin embargo, aun estos que hacen guerra justa pueden pecar por codicia al apoderarse de botín si es mala su intención, es decir, si pelean no por la justicia, sino principalmente por el botín".

Un poco más lejos en estas consideraciones llegaron autores como Vicente de Beauvais, para quien el botín tomado por el caballero en una guerra justa resultaba lícito, pero siempre y cuando no tomase más que la cantidad necesaria para resarcirse de los daños recibidos y de los gastos y esfuerzos que había realizado. Más aun, este autor consideraba que si el enemigo ofrecía someter la disputa a un arbitraje legal o hacer

una reparación por sus actos erróneos, el caballero debía renunciar al botín. En todo caso, el despojo de propiedades debía afectar solo a los bienes de los señores que libraban una guerra injustamente, pero nunca a sus súbditos. De esta forma, como ha resaltado F. Russell, la confiscación y el botín adquirían un carácter más compensatorio que punitivo, y siempre acotado y restrictivo[5].

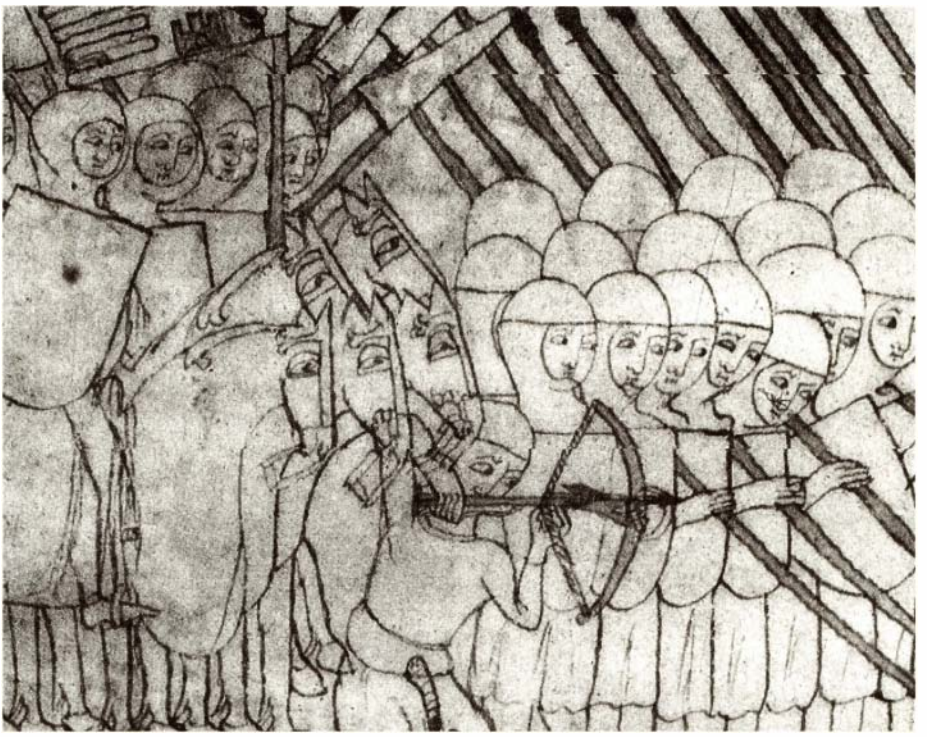
La limitación de la violencia en la guerra justa es un principio que no solo afectaba a sus consecuencias –matanzas, destrucciones, robos– sino también a los medios empleados. Así, la utilización de estratagemas u otras tácticas engañosas, traicioneras o insidiosas levantaron en ocasiones ciertas reservas morales. En relación con la licitud de los instrumentos usados para derrotar a los enemigos, algunas armas especialmente mortíferas y destructivas fueron consideradas malvadas y abominables, por cuanto dejaban a los guerreros, especialmente a los caballeros, casi inermes. Son conocidas las prohibiciones y condenas, aprobadas por la Iglesia en el II Concilio de Letrán, de 1139, del uso de ballestas de mano y de grandes máquinas de lanzamiento de dardos –conocidas como "balistas"– en las guerras entre combatientes cristianos. Aunque se admitía su utilización contra paganos o infieles, al menos las condenas eclesiásticas intentaron restringir su empleo en los conflictos internos de la cristiandad, lo que afectaba también a muchas guerras consideradas justas.

Por último, dentro del abanico de medidas tomadas para acotar la violencia, la Iglesia también aprobó, en el citado III Concilio de Letrán, una serie de condiciones que pretendían limitar el uso de la fuerza a determinados periodos: mediante las treguas de Dios, se prescribía el tiempo en que se podía llevar a cabo una guerra justa, prohibiéndolas durante las épocas penitenciales de Semana Santa y Adviento, así como entre los jueves y domingos de cada semana, todo ello bajo pena de excomunión.

Así pues, no puede negarse que hubo una importante corriente de opinión que parecía exigir una adecuación entre los comportamientos de los implicados en una guerra justa, las consecuencias de sus actos y los medios empleados, y la motivación recta que los debía inspirar, lo que

---

[5] RUSSELL, F.H.: *The Just War in the Middle Ages*. Cambridge, 1975, p. 278.



Guerrero con ballesta, *Cantigas de Santa María* de Alfonso X, siglo XIII.
Biblioteca Nazionale Centrale, Florencia

habría de traducirse necesariamente en una limitación de la fuerza utilizada y una moderación general de sus efectos.

No obstante, el pensamiento medieval no fue unánime sobre estas consideraciones e incluso en la obra de un mismo autor podemos encontrar posiciones aparentemente contradictorias. Como decíamos anteriormente, el hecho que una guerra fuera considerada lícita, tanto por la autoridad que la declaraba, como por la causa que la provocaba y el ánimo con la que se libraba, podía llegar a ser motivo suficiente como para justificar cualquier tipo de violencia y de actuación contra los enemigos, aunque para ello se hubiera de recurrir al engaño y a la falta de lealtad, y aunque ello tuviera como consecuencia una destrucción y crueldad ilimitadas o incluso acarreara la muerte de inocentes.

Para entender esta forma de ver la guerra justa, que en apariencia se presenta como completamente contrapuesta a la recta intención que

debía inspirarla, debemos tener en cuenta un razonamiento agustiniano muy extendido y aceptado en la tratadística sobre la guerra justa. En su momento, San Agustín sostuvo en *Contra Fausto* que la pacífica disposición de ánimo respecto al enemigo, la contención en la respuesta ante un ataque o una ofensa, la paciencia frente a las agresiones eran actitudes internas que residían en el corazón de cada persona, pero que no tenían porqué traducirse de forma congruente en gestos externos igualmente pacíficos o contenidos: ciertamente, reconoce el obispo de Hipona, Moisés llevó a cabo una matanza entre su propio pueblo cuando comenzó a adorar a ídolos demoníacos, pero lo hizo animado por el amor, produciendo "un saludable terror". La buena intención de Moisés, interna, justificada y bendita, no fue óbice para que su actuación externa se tradujera en una masacre en la que cada uno debía matar a su hermano, a su amigo o a su prójimo si había pecado. El sentimiento de amor, el ánimo recto y moderado, debía interpretarse, pues, como una disposición interior, no como la renuncia a una respuesta armada contundente y hasta cruel. Aquel ánimo no solo no era incompatible con la violenta corrección exterior de una injusticia, aunque ello implicase una terrible venganza, sino que además una cosa exigía la otra.

Partiendo de este principio, el escenario que se obtenía venía a ser la imagen invertida de la guerra justa tal como la hemos expuesto en los párrafos anteriores. Así, frente a la lealtad y la moderación que debía presidir la relación con el enemigo, se impone el pragmatismo y la necesidad de que la causa justa resulte triunfante a toda costa, con lo que la aniquilación del enemigo, la completa destrucción o confiscación de sus bienes, la realización de prácticas engañosas y traicioneras para derrotar al adversario, el empleo de todo tipo de armas o el uso de una violencia ilimitada en intensidad y tiempo, no solo resultaban prácticas aceptables, sino también deseables.

El propio San Agustín argumentó que la violación de la justicia –entendiendo por tal no solo un determinado corpus jurídico, sino también la ley divina– merecía un castigo violento y sin límites cuya aplicación no tenía por qué discriminar entre soldados y civiles enemigos, de forma que los guerreros que actuaban por una causa justa podían matar con impunidad incluso a aquellos de sus adversarios que fueran moralmente inocentes.

De la misma forma, la insidia y el fraude frente al enemigo entraban de pleno derecho a formar parte de las pautas de actuación del guerrero justo. Graciano, por ejemplo, observaba que si en el curso de una guerra justa se había hecho alguna promesa a un adversario, aquélla debía mantenerse; pero en el caso de que no se hubiera llegado con él a ningún tipo de compromiso, el agente de la causa justa estaba legitimado para utilizar tácticas engañosas, como las estratagemas. En relación con éstas y con la licitud o no de su empleo, Santo Tomás condenó por desleal e injusta la ruptura de las promesas hechas a los enemigos o la falsedad en la palabra dada, pero admitió como lícitos todos aquellos engaños realizados por omisión, esto es, todos aquellos planes y acciones ocultas ideadas para hacer mal a un enemigo –entre ellas las emboscadas o los ataques por sorpresa–, lo que a su juicio no se oponía ni a la justicia ni a la voluntad ordenada. Más radicales aún, algunos juristas del siglo XIII llegaron a la conclusión de que, probada que la guerra era justa, resultaban lícitos todos los medios que fueran necesarios para obtener la victoria, lo que incluía no sólo el engaño táctico –como las indicadas estratagemas–, sino la contratación de mercenarios –una profesión frecuentemente condenada y siempre sospechosa– y la ruptura unilateral de los compromisos y pactos.

Si la guerra justa podía librarse utilizando todos los medios tácticos que estuviesen al alcance del guerrero o del comandante, es lógico que también pudiera desarrollarse lícitamente empleando todas las armas conocidas, por muy destructivas que fuesen. En relación con esto último, el pensamiento medieval presenta una trayectoria interesante. Como hemos indicado, en el II Concilio de Letrán, de 1139, la Iglesia había condenado el uso entre contrincantes cristianos de determinadas armas, como la ballesta, que se consideraban excesivamente mortíferas. Precisamente por su efectividad, se entendía que su empleo podía ser lícito en las guerras contra musulmanes y paganos, pero no así en las guerras justas libradas entre adversarios cristianos. Todavía en el siglo XIII, los teólogos seguían recogiendo en sus obras la condena del uso de la ballesta, de sus empleadores –los ballesteros– y de sus fabricantes, pero ante la evidencia de su utilización en todo tipo de conflictos tuvieron que ajustar más el ámbito de su prohibición y reconocer su licitud no solo en

las confrontaciones contra infieles y paganos, sino también en las emprendidas contra herejes y en las guerra justas entre cristianos. Como subraya J. Brundage a este respecto[6], uno de los más importantes teólogos de la Universidad de París, Pedro el Cantor, indicaba textualmente: "es peligroso practicar cualquier oficio que promueva el placer o la crueldad, como se puede decir de los ballesteros. Así se dice, según el obispo de San Jorge, que la comunión no debe serle entregada, salvo que luchen contra los sarracenos o en una guerra justa", y en el mismo sentido, Raimundo de Peñafort señalaba:

"Los cristianos pueden ejercer este oficio [el de ballesteros] contra los paganos y los perseguidores de nuestra fe; fuera de aquéllos, no puede ejercerse contra los cristianos ni católicos: 'prohibimos ejercer bajo anatema aquel arte mortífero y odioso de los ballesteros y arqueros contra cristianos y católicos', se contiene en el mandato. Pero asimismo se dice que en una guerra justa pueden ejercer este oficio contra los cristianos".

Por último, y en esta misma línea de desmantelamiento de los límites puestos a la violencia, también se acabó aceptando la licitud de la guerra durante los días festivos y en aquellos otros periodos de tiempo en los que se había intentado prohibir el uso de la fuerza, como la Semana Santa o las Treguas de Dios.

En definitiva, los autores medievales acabaron asumiendo que, en las guerras justas, la legítima causa, la reparación de una injusticia, la venganza de una ofensa, la defensa del bien común, el fin perseguido, justificaba todas las prácticas y medios empleados. Más aun, si se podía disponer de aquellas vías e instrumentos para doblegar al enemigo y no se llevaban a la práctica, se estaba tentando a Dios, al obstaculizar la recomposición del orden y de la paz. La moderación y el ánimo recto y pacífico quedaban reservados a la disposición interna de los soldados y comandantes, al mundo de las intenciones, no al terreno de las acciones, donde la violencia ilimitada, puesta al servicio de la justicia de la guerra, encontró legitimidad plena.

---

[6] BRUNDAGE, J.A.: "The Limits of the War-Making power: The contribution of Medieval Canonists". *The Crusades, Holy War and Canon Law*. Aldershot, 1991, XI, pp. 79-80.

Los agentes de la guerra

Otra condición que frecuentemente es citada como criterio definitorio de la legalidad de un conflicto centra su atención directamente en la figura del combatiente, es decir, en los agentes personalmente implicados en la lucha. En relación con ellos, los pensadores medievales abordaron básicamente dos tipos de problemas: uno, determinar en los individuos algunos rasgos que los hacían apropiados o inapropiados para ejercer el oficio de la guerra en una contienda justa; dos, establecer la responsabilidad legal de los guerreros particulares y, directamente conectado con esta última cuestión, indicar los límites de la obediencia que debían a sus señores.

Existe entre los tratadistas de la guerra un amplio consenso a la hora de señalar que los conflictos, para que fuesen justos, tenían que ser librados por agentes apropiados y no por cualquier tipo de persona. En la explicación de este criterio que aporta el jurista Rufino, se limitó a señalar que el combatiente en una guerra justa debía ser de tal condición que sus actos bélicos no causasen escándalo, lo que implícitamente excluía a ciertos sectores sociales a los que, aun no siendo citados de forma expresa, se les tenía por inadecuados para aquellas labores. Por el contrario, otros autores, como Raimundo de Peñafort o Lorenzo Hispano, fueron más explícitos a la hora de determinar la naturaleza del combatiente, estableciendo una nítida distinción entre laicos y eclesiásticos: en una guerra justa, la actuación militar tenía que ser desarrollada únicamente por personas seculares, excluyendo radicalmente a todos los hombres de Iglesia de los actos que pudieran provocar derramamiento de sangre.

Desde los momentos iniciales de la conversión del Imperio Romano de Occidente al cristianismo, todos los autores advirtieron sobre la necesidad de que la guerra justa fuera librada solo por laicos y nunca por clérigos. Ni siquiera en caso de que los principios religiosos o los bienes e intereses de la Iglesia estuvieran amenazados, los clérigos podían tomar las armas, sino que debían limitarse a instar a las legítimas autoridades públicas para que acudiesen en su defensa. Al respecto, cabe señalar que en muchos concilios francos y carolingios se prohibía expresamente a los hombres de Iglesia derramar sangre y se les instaba a limitarse a rezar por la victoria del emperador sobre los bárbaros

paganos, pidiendo la intercesión de la Virgen y de los santos para alcanzar el triunfo, con la ayuda de Dios, sobre los enemigos de la fe. En la misma línea, durante la segunda mitad del siglo IX, en los tiempos de Luis el Germánico y Carlos el Calvo, el papa Nicolás estableció una clara separación entre los *milites Christi* –los clérigos– y los *milites saeculi* –los laicos–: solo a estos últimos les concernían los asuntos terrenales, incluyendo por supuesto a la guerra. Los *milites Christi*, por el contrario, no debían acudir a los ejércitos convocados por los reyes o el emperador y no debían portar armas ni siquiera contra los paganos normandos. Desde luego, los obispos en sus diócesis debían resistir a los ataques normandos, pero no por la violencia armada. La prohibición era radical: si un clérigo mataba a un pagano, aunque fuera en defensa propia, debía abandonar su orden, porque los eclesiásticos no debían defenderse más que a la manera de Cristo.

Ciertamente, Graciano y otros juristas reconocían a la Iglesia el derecho de ordenar y declarar una guerra justa con motivo de una persecución religiosa contra los herejes, pero los clérigos no podían involucrarse de forma activa en la ejecución de las operaciones. Como sostenía el decretista Huguccio a finales del siglo XII, la participación directa del clero en una guerra la convertía automáticamente en injusta. Aquéllos, recordando la expresa prohibición de Cristo a Pedro de que no emplease la espada, simplemente tenían prohibido tomar las armas.

La idea de que la perfección espiritual a la que aspiraban los clérigos era incompatible con el derramamiento de sangre no es ajena a esta prohibición. Consciente o inconscientemente, esta postura respondía a un indudable recelo moral hacia la guerra, incluso aunque fuera legal y justificada, en la consideración de que causar la muerte a otro no se ajustaba a la imitación de Cristo que debía presidir la vida de cualquier clérigo. Los eclesiásticos que derramasen sangre, había advertido Graciano, incurrirían en una irregularidad incluso si no eran culpables.

Desde luego, podía resultar contradictorio que, en una época en que la guerra había sido ya integrada en el pensamiento y el comportamiento cristianos, en unos momentos en que la propia Iglesia la declaraba contra herejes, paganos e infieles, y aun contra aquellos poderes cristianos que atentaban contra sus intereses económicos o políticos, se mantuviera una

actitud moralmente condenatoria hacia sus consecuencias –la muerte del enemigo–. Tal vez por ello Santo Tomás de Aquino intentó hacer compatible la prohibición de los clérigos a participar en la guerra con la idea de que ésta no era una actividad pecaminosa. A su juicio, "bajo ningún título les es permitido a los clérigos tomar parte en la guerra, ordenada a verter sangre", pero no porque ello fuera pecado, sino por razones de índole funcional: hay negocios, afirmaba, que no pueden despacharse simultáneamente de forma adecuada, y los "trabajos de la guerra", que conllevan grandes inquietudes y mucha atención, son incompatibles con la entrega con que los clérigos deben atender a las cosas divinas. Por otra parte, los sacerdotes deben imitar la pasión de Cristo y, por tanto, estar dispuestos para la efusión de su propia sangre antes de derramar la ajena. En consecuencia, la guerra justa, como el matrimonio, es en sí misma meritoria, pero inapropiadas para la condición eclesial:

"Aunque sea meritorio hacer guerra justa, se torna ilícita para los clérigos por el hecho de estar destinados a obras más meritorias, igual que el acto matrimonial puede ser meritorio, y, sin embargo, se hace condenable a quienes tienen voto de virginidad, por la obligación que les une con un bien mayor".

Obviamente, esta condena chocaba frontalmente con la realidad contemporánea, en la que obispos y otras autoridades eclesiásticas, incluyendo al propio papa, reclutaban huestes, encabezaban ejércitos y participaban directamente en las operaciones militares. Más aun, una sanción tan tajante parecía ignorar que muchos hombres de Iglesia eran tenentes de feudos por los que estaban obligados a cumplir deberes militares hacia sus señores, o que ejercían la jurisdicción temporal sobre amplias circunscripciones territoriales –obispados, ciudades...–, lo que les convertía en organizadores y comandantes de sus propias fuerzas. Por todo ello los juristas hubieron de matizar las condenas genéricas para admitir que los obispos con regalías y que mantuvieran relaciones feudovasalláticas con determinados señores –especialmente con el emperador y los reyes–, debían cumplir sus obligaciones bélicas, aportando sus propias huestes y participando en las campañas, aunque se mantenía la prohibición de que ordenasen directamente la muerte de nadie –lo que no deja de ser sorprendente cuando se refiere a personas

que dirigen un ejército en guerra– y de que se involucrasen personalmente en los combates: "en una guerra justa –sostuvo Sicardo de Cremona siguiendo las directrices marcadas en el *Decreto* de Graciano respecto a los obispos con regalías– están obligados a presentarse ante los príncipes, aportarles caballeros, alentarles, acudir al campamento, pero no deben tomar las armas".

Se entendía, por tanto, que un obispo, en cumplimiento de sus deberes feudales, con o sin autorización papal –en esta cuestión la opinión de los tratadistas no era unánime– debía acompañar, aconsejar y rezar por los guerreros, pero su participación en la lucha solo era indirecta, a través de sus subordinados laicos:

"Los obispos y clérigos pueden asistir a las guerras con autoridad del superior –indicó Santo Tomás en la *Suma Teológica*– no para combatir con su propia mano, sino para atender con exhortaciones, absoluciones y otros medios espirituales... Y para esto se concedió a obispos y clérigos ir a la guerra. Que algunos personalmente combatan, es abusivo".

Para este mismo autor, estaba vedado que los prelados pudiesen llevar armas, porque el armamento con el que tenían que servir era de carácter espiritual: las devotas oraciones y la sentencia de excomunión eran sus únicas armas apropiadas. Con todo, teniendo en cuenta las situaciones en las que podrían verse envueltos los integrantes de cualquier hueste que marchaba a la guerra, los canonistas del siglo XIII estaban dispuestos a admitir que los clérigos portasen al menos armas defensivas (escudos, yelmos, lorigas) para protegerse, si bien el uso de armamento ofensivo (lanzas y espadas) seguía prohibido para los eclesiásticos.

Por otra parte, también se consideraba lícito que los hombres de religión se incorporasen personalmente a las campañas si la guerra justa se realizaba contra infieles o paganos. El propio Huguccio, que había defendido la ausencia de clérigos como criterio para declarar justa una guerra, aceptaba no obstante que frente a los infieles en la Península Ibérica o en Palestina, donde se luchaba cada día contra los musulmanes, resultaba lícito a los hombres de Iglesia "ir a la guerra y portar la cruz del Señor, para que el Señor proteja a los cristianos y aterrorice a los paganos, y llevar armas para protegerse, no para atacar, a menos que tengan que defenderse".

Teniendo en cuenta todas estas matizaciones y salvedades, el criterio general siguió siendo que una guerra, para que fuese justa, tenía que ser librada solo por combatientes laicos. Pero también en este punto existían limitaciones, porque no a todas las personas seculares se les estimaba como agentes adecuados. Dado que otro de los criterios fundamentales que intervenía en la consideración de legitimidad de la guerra era que estuviera declarada por una autoridad reconocida, se entendía que solo aquellos laicos que estuviesen al servicio de una potestad pública, de un príncipe o de un juez, estaban capacitados legalmente para actuar en la guerra.

Ya San Agustín había sostenido que los soldados que estaban al servicio de un poder legítimo, aunque por su oficio tuviesen que golpear, herir o matar, no eran homicidas, sino servidores de la ley y defensores de la salud pública que actuaban en beneficio de la paz y la salvación común. Aunque maten a otros hombres, ni los soldados que luchan contra los enemigos ni el agente del juez que combate a los ladrones cometen pecado alguno, porque lo hacen en nombre de una autoridad pública y a causa del bien común, recordaba también Santo Tomás. Es a estos laicos, que libran la guerra bajo la legítima potestad y en pro del bien común, a quienes se les reconoce como participantes apropiados de la guerra justa.

Como decíamos al comienzo de este apartado, los tratadistas medievales abordaron un segundo problema relacionado directamente con los agentes de la guerra, problema que presentaba una doble vertiente: la de la responsabilidad personal –no tanto moral como penal– de los actos que realizaban y los daños que causaban durante las operaciones, y la de los límites de la obediencia.

En términos generales, en la medida en que la guerra justa fuera declarada, organizada y dirigida por una autoridad pública y reconocida, la responsabilidad de las consecuencias de la guerra recaía solo sobre el príncipe, de tal manera que el combatiente quedaba completamente exento de culpa. Se entendía que el soldado que luchaba bajo las órdenes de una potestad legítima no actuaba por sí mismo, sino por otro: "realmente realiza una acción aquel por cuya autoridad o mandato se hace", indicaba Santo Tomás, quien se basaba en la autoridad de San Agustín para recalcar que "no mata aquella persona que cumple su ministerio de obedecer al que manda, de quien es instrumento, como una espada en manos del que se sirve de ella".

El soldado que obedece al príncipe en una guerra justa, como el verdugo que cumple las órdenes del juez, no comete crimen alguno, porque es mero instrumento de la autoridad pública, sobre la que recae toda posible responsabilidad penal. Por tanto, el combatiente justo, en atención al concepto de obediencia debida, era inocente de cualquier delito y estaba exento de cualquier responsabilidad sobre sus propios actos.

Cuestión distinta era la de la responsabilidad moral del combatiente. Ciertamente, para autores tan importantes como San Agustín, Graciano o Santo Tomás el guerrero que tomaba parte en un conflicto y mataba a un adversario no solo era inocente desde un punto de vista legal, sino también desde un punto de vista moral: ni cometía homicidio ni pecado. Sin embargo, en esta última consideración hubo otros muchos autores que entendieron que el derramamiento de sangre durante la guerra implicaba una responsabilidad moral y debía acarrear una sanción eclesiástica, incluso en el supuesto de que ocurriera en el contexto de una guerra justa, tal como tendremos ocasión de comprobar en próximos apartados.

Por lo dicho hasta ahora, parece claro que en casos de guerra justa no cabía que el guerrero pusiera objeción alguna al cumplimiento de las órdenes, sino que debía limitarse a obedecer a su señor. Pero ¿qué ocurría con el principio de obediencia cuando el soldado consideraba que no era justa o, cuanto menos, tenía dudas sobre la justicia de la guerra o sobre la legitimidad de la autoridad que la declaraba? ¿debía un guerrero obedecer al señor en estos casos? ¿recaía sobre el combatiente la responsabilidad de sus propios actos en una guerra injusta? ¿podía el soldado particular poner en cuestión la autoridad del dirigente y la justicia de sus actos? Las respuestas a estas cuestiones no eran nada fáciles y, desde luego, no hubo unanimidad entre los tratadistas.

En general, se consideraba que los combatientes debían limitarse a obedecer las órdenes de superiores aunque tuvieran dudas sobre la legitimidad de su potestad o sobre la legalidad o justicia de la guerra, siempre y cuando aquellos mandatos no atentasen claramente contra los preceptos divinos. En esto, como en tantas otras cuestiones relacionadas con la guerra justa, San Agustín aportó en su *Contra Fausto* la idea marco que sería seguida en buena medida durante el resto de la Edad Media: aunque el príncipe fuera sacrílego o apóstata, y aunque tuviera dudas

sobre la rectitud religiosa o moral de las órdenes recibidas, el soldado particular debía obeceder y estaba libre de toda culpa. En todo caso, "la maldad en el mandar" solo haría responsable al rey, "mientras que la sumisión en el servicio hace inocente al soldado".

Las costumbres feudales, que impelían al vasallo a obedecer y a seguir a la guerra a su señor incluso si el primero tenía dudas sobre la justicia de la causa, incidían en esta misma línea. Obviamente, este principio tendía a reforzar la posición jerárquica del señor, puesto que en la práctica el dictamen sobre la legitimidad o no de la guerra quedaba fuera del criterio individual del súbdito o vasallo, que en muchos casos ni siquiera sabía porqué razón estaba en campaña o simplemente aceptaba la apariencia legal de la motivación aducida.

Sin embargo, algunos juristas del siglo XIII fueron más radicales en sus opiniones en torno a los límites de la obediencia de los vasallos respecto al señor feudal y sostuvieron que estos estaban exentos de cumplir sus obligaciones si el señor les ordenaba atacar injustamente, cometer atrocidades, ir contra la propia patria, contra el rey o contra el Papa, y siempre que la obediencia les condujese a realizar actividades pecaminosas. Desde los sectores teológicos que contemplaban el problema desde una perspectiva moral más que jurídica, se sostenía directamente la desobediencia del vasallo al señor que mantenía una guerra injusta, así como la del súbdito respecto al príncipe en esos mismos supuestos. A este respecto, Robert de Courçon –citado por Ph. Contamine–, concluía:

"En las cosas ilícitas, no es preciso obedecer a los señores temporales y así los caballeros, cuando tienen el sentimiento de que una guerra es injusta, no deben seguir a los estandartes del príncipe".

Por otra parte, autores tan influyentes como Inocencio IV pensaban que el vasallo, aunque no lo tenía taxativamente prohibido, no estaba obligado a servir militarmente a su señor si éste emprendía una guerra injusta y que, de hacerlo, lo hacía a su propia costa y riesgo, sin poder esperar de su señor una compensación por las pérdidas que pudiera sufrir durante las operaciones, como ocurriría en una guerra justa. Como ha indicado F. Russell, sin una prohibición expresa, tales consideraciones tendían a limitar de hecho la guerra feudal.

Juzgar la legalidad de un conflicto en función de sus causas era algo que podía superar la capacidad de cualquier guerrero particular. Mucho más fácil y objetivo podía ser, por el contrario, tener ciertas certezas sobre la legitimidad de la autoridad que declaraba la guerra. Casi cualquier combatiente tenía medios para saber si su señor había sido declarado hereje, era tenido por cismático o estaba excomulgado. Pues bien, toda una importante corriente jurídica sostenía que los señores que incurrieran en estas circunstancias –herejes, cismáticos, excomulgados– carecían de autoridad legítima para librar una guerra y, en consecuencia, debían de ser desobedecidos. Por ejemplo, a finales del siglo XII Huguccio sostenía que los vasallos de un señor excomulgado quedaban exentos de cumplir las obligaciones militares estipuladas en el contrato feudal, lo que incluía "no unirse a su ejército, ni ir a la guerra con él, ni defenderle o auxiliarle en forma alguna".

Sin embargo, las opiniones sobre esta cuestión también estaban completamente divididas, de tal manera que, frente a lo arriba indicado, teólogos tan influyentes como Pedro el Cantor o Rolando de Cremona afirmaban que la justicia de una guerra tenía precedencia sobre las órdenes papales o las censuras eclesiásticas, de tal manera que los súbditos de un príncipe excomulgado debían obedecerle si declaraba una guerra justa. Además, frente a la idea de que la excomunión implicaba una disolución de los lazos feudovasalláticos, y con ello el incumplimiento de los deberes militares por parte del vasallo, había juristas que entendían que aquellos lazos no desaparecían y que, por tanto, el deber militar del vasallo quedaba intacto en estos casos: si el enemigo entraba en el reino y los vasallos no acudían a su señor excomulgado, habrían de enfrentarse a un castigo por infamia. Por supuesto, la excomunión del guerrero no le eximía del cumplimiento de sus obligaciones militares, al menos en una guerra justa o contra paganos.

Está claro que el debate teórico sobre la obediencia no alcanzó conclusiones definitivas. En la práctica, la cuestión era todavía más complicada, puesto que resultaba habitual que un guerrero tuviera lealtades cruzadas o sobrepuestas hacia dos señores que fueran rivales. En estos casos el problema para el combatiente no era solo el de dirimir la justicia de la causa por la que luchaba, sino a cuál de las obediencias

contrapuestas debía atender. Un guerrero podía mantener vínculos de fidelidad o compromisos de ayuda u obediencia hacia dos o más señores, de tal manera que en caso de conflicto se encontraba ante un dilema que a veces tenía una difícil solución. Así, un noble que tuviese tierras en el territorio que el rey de Inglaterra controlaba en Francia estaba dramáticamente enredado en un complejo juego de lealtades vasalláticas o políticas, de la misma manera que el vasallo de un noble que se enfrentase a un monarca tenía que optar entre la fidelidad hacia su señor feudal o, como súbdito, la obediencia debida al rey. En estos casos, por muy justa que fuera la causa que se decía defender y por muy legítima que fuera la autoridad a la que se obedecía, existían muchas posibilidades de que el contrincante, que también tenía títulos suficientes para reclamar la lealtad del combatiente, acabara acusándole de lesa majestad y de traición. Es evidente que el debate sobre la responsabilidad del combatiente y sobre la obediencia debida, abierto entonces, sigue inconcluso.

Consecuencias jurídicas e incidencia real de la guerra justa

Tal como se fue elaborando a partir de los criterios ya comentados, el concepto de "guerra justa" no suponía únicamente un juicio moral sobre una actividad militar determinada, sino que aspiraba a convertirse en una verdadera categoría legal. Como tal categoría, ha hecho notar Brundage, se entendía que la consideración de "justa" o de "injusta" acarreaba para el príncipe y para el combatiente que libraba una guerra una cadena de consecuencias jurídicas que podía llegar a condicionar el comportamiento de los implicados y el resultado práctico de sus actividades bélicas.

Para determinar y definir las consecuencias legales de las guerras, los juristas medievales realizaron una nítida distinción entre las acciones realizadas por los hombres en tiempos de paz o en el curso de una guerra injusta, de una parte, y los actos desarrollados durante una guerra lícita, por otra. Dependiendo de la circunstancia en la que se emplease la fuerza y la violencia –una situación de paz, un conflicto injustificado o una guerra justa–, así como sus efectos sobre bienes y personas, merecían en el pensamiento de los tratadistas de la Edad Media una apreciación radicalmente distinta. Una auténtica inversión de valores morales y jurídicos

se produce cuando una misma acción es enjuiciada a la luz de las diversas circunstancias concretas: un hecho entendido como pecaminoso y delictivo cuando se perpetra en tiempos de paz, o en el marco de un conflicto injusto, es considerado bendito o moralmente aceptable y ajustado a derecho si se lleva a cabo durante una guerra justa; una actuación enjuiciable y condenable por un tribunal en un caso, no solo es lícita, sino que puede ser legítima fuente de derechos en otro.

En definitiva, no es la acción en sí misma –el robo, el pillaje, la destrucción, el incendio, el cautiverio, la muerte violenta o las heridas– la que determina su *status* legal y sus consecuencias jurídicas, sino la justicia o la injusticia de la causa por la que se hace. Por tanto, en función de la licitud o ilicitud de la guerra en cuyo marco se realiza, los efectos legales de los actos tendrán dimensiones y valoraciones muy diferentes.

En tiempos de paz, causar una muerte violenta a un semejante es un delito penal que merece el enjuiciamiento del culpable, su condena y el consiguiente castigo según estipule la ley que se aplique. En la sociedad medieval occidental, profundamente marcada por la religión cristiana, el homicidio es además un pecado que merece una grave sanción moral y espiritual. Por el contrario, matar durante una guerra justa no es un crimen, sino que está moralmente justificado y legalmente aceptado. A la muerte violenta que tiene lugar en un conflicto declarado bajo las condiciones de una guerra justa se le otorga la misma valoración moral y legal que a la ejecutada por un agente judicial en cumplimiento de las órdenes de un tribunal y al amparo de la ley: en estos supuestos no hay homicidio y, por tanto, no caben reclamaciones judiciales ni exigencias de penas. Antes al contrario, los ejecutores merecen la consideración de servidores de la ley, defensores del bien público, de la paz o de la justicia, y por tanto su acto no solo no es reprensible, sino que es lícito y alabable. A este respecto, un anónimo glosador anglonormando del *Decreto* de Graciano, declaraba con contundencia:

"El homicidio es lícito de tres formas, esto es: si Dios, en secreto, inspira a una persona a matar a otra; si un juez con potestad para condenar a muerte lo ordena; o si, por orden de un príncipe, un soldado mata a un enemigo".

Por el contrario, la muerte violenta de un adversario durante una guerra injusta merecía la misma consideración legal que el asesinato en

tiempos de paz. Se trataba, entonces, de un homicidio, de un delito denunciable ante los tribunales de justicia y condenable con las mayores sanciones legales y morales: matar o mutilar a los adversarios es malo de por sí, como lo es en una guerra injusta que se libra contra inocentes o contra aquellos que no han cometido ninguna injusticia, recordaba Pedro de Auvergne en un testimonio reproducido por Russell, pero es bueno en una guerra justa que se hace para recuperar la paz.

Este mismo doble rasero se aplica al resto de las consecuencias previsibles en cualquier conflicto armado. Por ejemplo, se entendía que los daños materiales ocasionados a alguien en el curso de una guerra justa no admitían reclamación ni restitución, puesto que se realizaban amparados por la legalidad y la buena fe implícita en la intención del combatiente justo. "¿Cómo es que en una guerra tenida por justa hay quien provoca incendios, destruye árboles, arranca viñas en tierras de su adversario o de sus hombres sin ser condenado por ello?", se preguntaba el jurista Guillermo de Rennes, solo para responder que "no se tendrán en cuenta tales daños que se causan de buena fe, o que no pueden evitarse voluntariamente según la forma de luchar o de las costumbres bélicas", lo que en la práctica eximía de culpabilidad a todos los que actuasen en una guerra justa que se caracteriza, precisamente, por la buena intención y el ánimo recto.

En contraste, los que incendiasen casas o ciudades, robasen, arrasasen o de cualquier otra forma destruyesen los bienes de sus adversarios en una guerra injusta o lo hiciesen de mala fe, eran considerados culpables, perseguibles y ajusticiables por los jueces. El mismo Guillermo de Rennes indicaba que si durante una guerra alguien "causa daño con ánimo de robar o con maldad –un criterio propio de la guerra injusta–, cuando se puede castigar [al enemigo] moderadamente, será considerado culpable y debe compensar al dañado y a sus hombres con cantidades equivalentes, y en aquello que cometió el exceso deberá indemnizar a los perjudicados".

De una manera todavía más gráfica, Raimundo de Peñafort aclaraba en un testimonio aducido por M. Keen que "un incendiario es aquel que, por odio o mala voluntad o por venganza, prende fuego a una ciudad, o a un pueblo o casa o viñedos o a cualquier otra cosa. Pero si lo hace por

orden de alguien que tiene el poder para declarar la guerra, entonces no puede ser juzgado como incendiario".

De la misma forma, la propiedad capturada como botín en una guerra justa se consideraba tomada con derecho, y el título de propiedad pasaba al vencedor en compensación por los daños que hubiera podido sufrir, de tal manera que se entendía que dicha ganancia quedaba legalmente protegida por la justicia. No caían en el delito de rapiña o de latrocinio aquellos príncipes que, con arreglo a la justicia, arrebataban violentamente los bienes a sus enemigos durante el combate, puesto que aquellos empleaban la coacción por la pública potestad que le había sido conferida y actuaban acordes al derecho. En consecuencia, concluyó Santo Tomás, "si los que saquean a los enemigos hacen guerra justa, aquellas cosas que por violencia adquieren en la guerra se convierten en suyas propias; en esto no hay razón de rapiña y, por consiguiente, no están obligados a la restitución". En la expresión más acabada de este principio, desarrollada por los canonistas de fines del siglo XIII y principios del XIV, las propiedades tomadas en una guerra justa pasaban a pertenecer legalmente al captor, lo cual afectaba no solo a los bienes de los enemigos que hubiesen participado activamente en la guerra –los dirigentes y sus guerreros–, sino también a los de sus súbditos y vasallos si se demostraba que habían colaborado con ellos en alguna forma durante el desarrollo del conflicto.

Mientras, las posesiones procedentes del robo, del saqueo y de la coacción violenta ejercida de forma injusta, sin la autoridad apropiada y en el marco de un conflicto ilícito, se entendían como fruto no del botín, sino de la rapiña, y por tanto podían ser legalmente reclamadas por sus legítimos propietarios en las cortes de justicia y, llegado el caso, tenían que ser devueltas. Más aun, arrebatarle algo a alguien contra toda justicia era una causa que justificaba el empleo de la violencia en defensa propia por parte de la víctima y uno de los supuestos primarios que confería la condición de justa a una guerra.

Si trasladamos estos principios referidos a la adquisición de bienes materiales al terreno político, nos encontramos con apreciaciones muy similares que distinguen entre ocupación e invasión de un territorio: una operación militar destinada a conquistar un reino, una comarca o una

fortaleza era considerada como "justa ocupación" cuando se realizaba en el marco de una guerra justa, bajo la autoridad de un príncipe, implicando entonces una legítima transferencia de soberanía; por el contrario, otra operación de conquista protagonizada en el contexto de una agresión injusta, llevada a cabo por alguien que carecía personalmente de autoridad legítima o que no tenía una autoridad superior de quien hubiera recibido una base legal en su reclamación, era simplemente una "invasión injusta" de la que no emanaba derecho alguno.

Estas consideraciones no solo afectaban a los bienes adquiridos en la guerra, sino también a las personas. Los guerreros apresados en el curso de las operaciones de una guerra justa podían permanecer como cautivos y quedaban a merced de sus captores. El cautiverio era, por tanto, un *status* legal del que se derivaban derechos y obligaciones para todas las partes implicadas: el captor tenía derecho a exigir un rescate por la liberación del cautivo y éste no estaba legitimado para escaparse de su situación sin haber pagado la cantidad reclamada, pero el preso también tenía derecho a exigir que se determinara un precio por su libertad y a ser liberado en cuanto éste fuera satisfecho.

En cambio, en una guerra injusta, el agresor-delincuente no podía reducir legalmente a nadie a servidumbre, de manera que la exigencia y el pago de rescates por sus víctimas quedaban prohibidos y resultaba lícito que los cautivos intentasen escapar. Por supuesto, a aquel que había provocado injustamente la guerra no se le reconocía ningún tipo de derecho como cautivo si resultaba atrapado durante las operaciones. En 1346, tras apresar al rey David II de Escocia, en la batalla de Neville's Cross, el monarca inglés Eduardo III se negó a aceptar ningún rescate por su liberación en contra de las prácticas habituales de la guerra medieval y del comportamiento caballeresco. Para justificar su posición, insistimos que contraria al "*ius in bello*", esto es, a los usos bélicos normales en aquella época, Eduardo III apeló al concepto de guerra justa y argumentó que el rey David no era un combatiente regular ni se había comportado como un enemigo público y reconocido. Como no había declarado formalmente la guerra ni había tenido causa justa alguna para atacar al reino de Inglaterra, entendía que su acción era ilícita y que por tanto no merecía ser tratado como un enemigo cautivo, sino como un

ladrón que devastaba las tierras a sangre y fuego. Al monarca escocés, por tanto, no le asistían los derechos que amparaban a los cautivos, entre ellos su liberación mediante rescate, porque la guerra que había iniciado era injusta y, en consecuencia, él no era un combatiente, sino un delincuente.

En suma, teniendo en cuenta la distinta apreciación que para los autores, juristas y canonistas merecían los daños y perjuicios de todo tipo causados durante una guerra según que ésta fuera entendida como justa o como injusta, se establecía o no la responsabilidad personal, moral y penal del comandante y de los guerreros: en una guerra justa, el príncipe y los combatientes estaban exentos de todo tipo de responsabilidad y no cabía reclamación judicial alguna por las destrucciones, incendios, robos, muertes o heridas que hubieran tenido lugar en el desarrollo de las operaciones; en una guerra injusta, aquellos que la hubieran dirigido y librado tendrían que hacer frente a los daños resultantes de sus órdenes y acciones durante las hostilidades, de manera que las cortes de justicia debían atender todas las reclamaciones individuales presentadas para recuperar el valor de las propiedades perdidas, robadas o destrozadas como resultado del conflicto. Ello implicaba, obviamente, el derecho a perseguir como criminales a quienes hubieran causado alguna muerte durante la guerra.

Otra consecuencia legal de la guerra justa, muy importante para las expectativas de los combatientes implicados, se refiere a las compensaciones por pérdidas sufridas en el curso de las operaciones. En opinión de uno de los más importantes juristas del siglo XIII, el papa Inocencio IV, en toda guerra justa se establecía un contrato entre el dirigente y el soldado, en virtud del cual los guerreros reunidos para luchar tenían el derecho de reclamar –incluso por la vía judicial si no se les indemnizaba voluntariamente– una compensación de sus líderes por cualquier daño o quebranto que padecieran como consecuencia de su servicio militar. Por el contrario, si la guerra era injusta los guerreros no tenían derecho a realizar reclamación alguna contra sus jefes para recuperarse de los gastos y pérdidas padecidas. En este caso, la consideración legal de "justa" ofrecía a los guerreros un amparo jurídico por los daños padecidos del que carecían los participantes en un conflicto ilícito.

Queda por saber hasta qué punto todas estas consecuencias legales previstas por los juristas tenían una incidencia real en los comportamientos de los dirigentes militares y de los combatientes. En este sentido, cabe preguntarse si los principios de la guerra justa llegaron a tener alguna vez una aplicación práctica, si traspasaron los claustros y las bibliotecas donde anidaban los tratadistas teóricos y fueron conocidos y apreciados en las plazas de armas o en los campos de batalla, si condicionaron en alguna medida la actuación de los guerreros, si los efectos jurídicos propuestos por los pensadores, por los hombres de leyes, por los teólogos o por los filósofos fueron admitidos y utilizados alguna vez en las cortes judiciales o en los tribunales para castigar la ilegalidad de una guerra determinada.

Con frecuencia se ha subrayado la inoperancia práctica de estas ideas, debido tanto a la imposibilidad real de hacer cumplir los principios legales que se fueron conformando, como a la inexistencia de un mínimo consenso entre los propios juristas sobre algunos elementos básicos del concepto de guerra legal: ¿cómo establecer la licitud o no de un conflicto cuando uno de los criterios para emitir tal juicio era algo tan subjetivo como la intención?; ¿cómo reconocer, dentro del complicado juego político medieval, la justicia de una causa?; ¿quién, aparte de Dios, tenía sin discusión la autoridad pública para librar una guerra, en un mundo de soberanías compartidas, superpuestas y enfrentadas?; ¿cómo hacer un juicio sobre el grado de violencia admitido o la legitimidad de los medios empleados cuando las opiniones sobre estas cuestiones eran tan contradictorias?; ¿quién estaba en posición real de castigar a los supuestos infractores para imponer la justicia?

Así las cosas, habría que admitir que el concepto de guerra justa no fue más que una construcción teórica que no tuvo influencia alguna en la vida política o militar. Sin embargo, la respuesta no puede ser tan contundente, puesto que de hecho dicho concepto y sus criterios conformadores fueron empleados por políticos y combatientes para explicar y justificar sus acciones, ante sus propias conciencias y ante sus contemporáneos. El entramado ideológico surgido en torno a la noción de guerra justa ofreció a los hombres de la Edad Media, cuanto menos, una escala de valores con la que fundamentar sus actuaciones, interpretar la realidad y juzgar los comportamientos propios y ajenos.

En 1155 se produjo en Roma un enfrentamiento armado, glosado por E.D. Hehl[7], entre las tropas del emperador Federico Barbarroja, que apoyaba al papa Adriano, y los ciudadanos de aquella urbe, liderados por Arnoldo de Brescia y rebelados contra la autoridad pontificia. Según narra el cronista Otón de Freising, como consecuencia de los choques debieron morir algunos habitantes de Roma, puesto que determinados combatientes, con problemas de conciencia por haber actuado contra la prohibición evangélica de matar, se dirigieron al Pontífice en busca de absolución. Obviamente, el Papa no debía de tener mayores dificultades para exculpar a unos hombres que, después de todo, no habían hecho sino defender los derechos papales contra los rebeldes, pero no deja de ser interesante que, entre todos los argumentos que podía utilizar, trajo a colación los principios de la guerra justa tal como habían sido consagrados en el *Decreto* de Graciano: los alemanes habían luchado bajo la autoridad de una potestad pública a la que debían servicio militar, lo habían hecho por una causa justa contra los enemigos del Imperio y prestando obediencia a su príncipe, lo que excluía implícitamente una intención malvada. En consecuencia, concluyó Adriano, los guerreros alemanes no eran homicidas, sino verdugos, vengadores, defensores o protectores –"*vindex*"–:

"allí, en medio de una solemnidad litúrgica –refiere el cronista alemán– dicen que el pontífice romano, en uso de sus atribuciones, absolvió a todos los que por casualidad habían derramado sangre en el conflicto habido contra los romanos, de aquello que es propio de un soldado a las órdenes de su príncipe y es obligado por la obediencia a éste en la lucha contra los enemigos del imperio, derramando sangre por derecho y fuero, sin que pudieran ser considerados asesinos, sino verdugos".

En este caso, el marco ideológico proporcionado por la noción de guerra justa servía para interpretar una realidad política determinada –la represión contra los ciudadanos de Roma– y para justificar cualquier posible crimen que se hubiera cometido.

Apenas cuatro años después, este mismo gobernante se proponía hacer la guerra a la ciudad de Milán, acusada de traicionar a su señor, el

---

[7] HEHL, E.D.: *Kirche und Krieg im 12. Jahrhundert. Studien zu Kanonischem Recht und Politischer Wirklichkeit*. Stuttgart, 1980, pp. 178-179.

emperador. Para ello reunió a los príncipes y obispos alemanes e italianos para solicitar su ayuda militar. Según el cronista Rahewin, en esta ocasión fue el obispo de Piacenza el encargado de exponer la buena disponibilidad de los príncipes a la guerra con un discurso en el que se presentó al gobernante como un buen juez que con buena intención planea castigar las injusticias perpetradas por una ciudad. Autoridad, ánimo y causa justa, los tres criterios fundamentales para establecer la legalidad de la guerra, vuelven a aparecer en esta narración como nociones con las que interpretar y justificar una determinación militar.

Philippe Contamine ha subrayado los esfuerzos de algunos gobernantes bajomedievales para convencer a la "opinión pública" de la justicia de las causas por las que guerreaban, apelando a nociones propias del concepto de guerra justa: en 1336, en el momento en que se iniciaba el largo conflicto que conocemos como guerra de los Cien Años, el rey de Francia hizo proclamar un manifiesto que fue leído en todas las iglesias de su reino y en el que sostenía que, en el enfrentamiento contra el rey inglés, el derecho estaba de su parte. En esta misma confrontación, pero tres décadas más tarde, Carlos V de Francia prefirió no reanudar las hostilidades contra Inglaterra hasta no tener un dictamen de los expertos en derecho canónico y civil que le asegurara la justicia de su causa[8]. Cortesanos, juristas y religiosos aconsejaban frecuentemente a los monarcas sobre los principios jurídicos, morales o teológicos que debían motivar sus acciones. Los tratadistas militares tampoco olvidaban estas cuestiones y mantenían el criterio de que los dirigentes tenían que atenerse a una causa justa antes de iniciar el conflicto.

Es posible interpretar estas apelaciones públicas a la legitimidad de las causas en términos de mera propaganda política que se queda en la fraseología más superficial, pero incluso desde esta perspectiva, el interés de los dirigentes en propagar sus lícitas razones para la guerra pone de manifiesto la existencia de cierto consenso social en torno a aquellas nociones jurídicas y morales como justificadoras y legitimadoras de la violencia.

---

[8] CONTAMINE Ph.: *La guerra en la Edad Media*. Barcelona, 1984, pp. 355-356.

Desde luego, no siempre es fácil comprobar hasta qué punto el concepto de guerra justa llegó a influir, más allá de los círculos oficiales o monárquicos, sobre las actitudes de los guerreros, limitando la violencia o condicionando sus comportamientos. En principio, parece que la idea de disponer de una causa justa para emprender o involucrarse en una guerra fue ampliamente aceptada entre los sectores nobiliarios bajomedievales, que reiteradamente insistían en la legalidad, siquiera en apariencia, de las opciones militares que defendían.

A finales de la Edad Media, como ha demostrado M. Keen, los dirigentes políticos y militares eran conscientes de que sus hechos podían tener determinadas consecuencias legales en función de que libraran una guerra justa y pública o una guerra privada, y por tanto ajustaban sus acciones al tipo de guerra que realizaban. Por ejemplo, algunas actas judiciales del Parlamento de París, fechadas a mediados del siglo XIV, en las que se recogen los datos sobre enfrentamientos armados entre nobles, dejan constancia de que éstos eran plenamente conocedores de las diferencias entre guerras públicas y privadas, que eran en las que ellos se habían visto envueltos, y de que en consecuencia tenían vedadas algunas actuaciones, como tomar prisioneros, exigir rescates o incendiar los campos de los enemigo, acciones que habían evitado cuidadosamente[9].

Desde luego, no cabe duda de que en esta época los tribunales de justicia podían encausar al comandante de una fuerza armada por actuar en una guerra injusta y acusarle de los daños y crímenes que cometiera, cosa que obviamente no ocurriría si la guerra se ajustaba a la legalidad. Tal vez la certeza de luchar al margen de la legalidad no frenaba la violencia, pero indudablemente elevaba los riesgos de los combatientes que se vieran envueltos en estas situaciones.

---

9 KEEN, M.: *The Laws of War in the Late Middle Ages*. Hampshire, 1993, pp. 79-80.

Segunda parte:

La justificación religiosa de la guerra
El concepto de la guerra santa

En torno al concepto de guerra santa

Desde la perspectiva del hombre occidental de principios del siglo XXI, el concepto de "guerra santa" puede resultar aberrante o contradictorio en sus propios términos, por cuanto que para no pocas personas la noción de "guerra" y la de "santo" resultan antagónicas: independientemente de que tengan o no creencias religiosas o del grado de compromiso con ellas, lo cierto es que las ideas de "religión", "trascendencia" o "espiritualidad" difícilmente les resultan compatibles con la violencia, la destrucción o el aniquilamiento de semejantes. La repulsión que habitualmente se siente hacia aquella noción no es ajena al proceso de laicización de la vida pública que ha venido experimentando la cultura de Occidente, con el consiguiente arrinconamiento de la religión al ámbito privado en un fenómeno que se remonta al siglo XVIII. La separación entre religión y Estado se ha convertido en una seña de identidad de los regímenes democráticos y las iglesias han perdido hace tiempo casi toda su implicación en las estructuras políticas, sus jurisdicciones sobre territorios y hombres, así como la mayor parte de sus bienes y propiedades.

A estas alturas y en este contexto, pocos sectores sociales acudirían a argumentos de tipo religioso para justificar una guerra, casi nadie admitiría que una masacre pueda ser resultado de una orden de Dios o que la violencia practicada en nombre de la divinidad pueda ser un camino de salvación espiritual. Antes al contrario, este tipo de pensamientos o de actitudes suelen ser consideradas como verdaderas patologías individuales o grupales que se identifican con otras nociones igualmente rechazables, como el fanatismo o la intolerancia.

De hecho, Occidente parece haber descartado la religión de su panoplia de justificaciones de los conflictos armados y la ha sustituido por otras ideas motivadoras de la violencia y del enfrentamiento bélico –la nación, la libertad, la justicia, los derechos humanos...–. Si acaso, el

argumento religioso ha quedado recluido en sectas minoritarias, pero en general ha sido borrado de los rasgos dominantes de nuestra civilización. Más aun, en los albores de este nuevo siglo, la asociación entre Estado y religión, la sacralización de la vida política y social o la noción de "guerra santa", tienden a ser consideradas precisamente como elementos identificadores de culturas periféricas o ajenas, muchas veces con connotaciones hostiles o amenazantes, exponentes en todo caso de la "alteridad", de aquello que no resulta propio, sino lejano e incompatible con uno mismo.

Por no ir más lejos, en Occidente la relación entre guerra y religión que existe en el mundo islámico a través del *yihad* resulta extraña e incomprensible de por sí, pero además la utilización que de dicha idea se hace por algunos sectores islamistas ha acabado por convertir el concepto de "guerra santa" en sinónimo de terrorismo, de atentados suicidas, de asesinatos indiscriminados de inocentes en una parada de autobús o en un edificio de oficinas. En consecuencia, la idea de "guerra santa" se ha transformado en una noción abominable para el hombre medio europeo.

Sin embargo, la sacralización de lo bélico no es ajena a nuestra tradición cultural. La idea de que una guerra puede hacerse en nombre de Dios y de la Iglesia, de que puede librarse un conflicto en defensa de la fe o para la propagación del cristianismo entre pueblos paganos, de que el sufrimiento causado por los estragos de un enfrentamiento armado está justificado por la santidad de la causa alegada o de que el guerrero caído en este tipo de confrontación alcanza la palma del martirio, han estado de plena actualidad en la forma de pensar y de sentir occidentales hasta hace tres siglos, y aun después trazas de estas propuestas ideológicas o mentales pueden rastrearse en los conflictos coloniales de los siglos XIX y XX o incluso en la contienda civil española de 1936.

Lo cierto es que, por extraño que nos pueda parecer, en nuestra cultura esta manera de relacionar lo bélico y lo religioso tiene raíces muy profundas que se remontan, al menos en la configuración que llegó a consolidarse, a los orígenes de la Edad Media y que cristalizan a lo largo de todo el medievo. Durante este período, determinados conflictos fueron adquiriendo tintes sagrados, ya fuera por la autoridad bajo los que se libraban, ya por los motivos que los causaban, ya por los méritos que se

lograban con ellos o por los rituales que los rodeaban, de forma que la religión se convirtió en una de las más extendidas justificaciones de las guerras. En consecuencia, la actividad militar no solo podía ser considerada como una acción legal y justificada –a la que se refiere el concepto de "guerra justa"- sino también como un acto querido e inspirado por Dios, un acto bendito y meritorio. En definitiva, la guerra podía ser "santa".

Como ocurre con otros términos referidos a la Edad Media –como el de "feudalismo" o el de "cruzada"–, los autores y pensadores de la época apenas utilizaron el concepto de "guerra santa" y, por supuesto, no llegaron a definirlo. Han sido los historiadores posteriores los que han consolidado su uso, si bien no siempre han aclarado lo que entendían cuando lo empleaban, de manera que su significado sigue siendo ambiguo o contradictorio según quien lo emplee. Ciertamente, se puede inferir a partir de los textos en los que se relaciona la acción bélica con elementos o argumentos sagrados o religiosos, pero el resultado de este examen también viene a demostrar que los contenidos de aquella relación entre guerra y religión son multiformes y variables según las circunstancias.

Por tanto, puede afirmarse que no existe "una" guerra santa con "un" significado único, sino más bien guerras en las que uno, algunos o todos sus elementos –los inspiradores, las causas, las consecuencias, el lenguaje...– han sido sacralizados en mayor o menor medida. El concepto de guerra santa, pues, no siempre se aplica para definir el mismo fenómeno: a veces se utiliza para caracterizar aquella confrontación militar que, según las fuentes, está inspirada directamente por Dios y se libra por su voluntad y su orden; otras, alude a una guerra bendecida o dirigida por las autoridades religiosas, especialmente aquellas ordenadas por los papas; en ocasiones, sirve para definir el carácter de un conflicto librado en defensa de la religión, de la Iglesia o simplemente del Papado frente a enemigos exteriores o interiores; frecuentemente, se atribuye cierta sacralidad a las campañas desarrolladas para propagar la religión entre los no creyentes o para imponerles un orden social acorde con los preceptos divinos; en ciertos casos, la condición sagrada de una guerra deriva del hecho de que los combatientes han sido ritualmente consagrados; en otros, de las recompensas espirituales que aguardan a los que luchan o a los que mueren en

ella; de la misma forma, se afirma la santidad de las guerras libradas para garantizar la uniformidad religiosa, para castigar a los desviados y para reestablecer la unidad de la Iglesia. Frente a lo que pudiera pensarse, la condición de no creyente del enemigo no es siempre un requisito indispensable para que una guerra sea sacralizada, puesto que ésta puede también librarse contra todos aquellos que, participando del mismo credo, asuman interpretaciones no ortodoxas o, simplemente, atenten contra los intereses eclesiásticos, ya fueran estos políticos o económicos.

De todo lo anterior se deriva que, más que como una noción unitaria, la guerra santa deba entenderse, como propone J.T. Johnson[10], como un complejo de ideas perfectamente distinguibles unas de otras, aunque interrelacionadas en muchas ocasiones, o como un conjunto de fenómenos relacionados, pero nunca como una realidad singular y única. Tal vez incluso sería conveniente utilizar términos específicos para cada caso, pero hay que reconocer que el concepto de "guerra santa" está demasiado arraigado, no solo en la historiografía, sino también en el lenguaje común, como para prescindir de él. En cualquier caso, a nuestro juicio, más que definir de manera precisa su significado para aplicarlo a cada caso concreto y medir así su "grado de santidad", lo que conviene apreciar y tener en cuenta es la enorme fuerza y el arraigo de un haz de nociones en las que las ideas religiosas aparecen justificando, animando y bendiciendo a los conflictos armados en múltiples formas.

En el fondo de esta tendencia subyace toda una concepción de la historia, de Dios y del papel del hombre en el desarrollo completo del plan divino. Según aquélla, el discurrir histórico, desde los orígenes hasta el Juicio Final, está dirigido por la Providencia que, a veces, influye directamente o mediante otros poderes sobrenaturales –santos, ángeles, enviados especiales– sobre el curso de los acontecimientos, en tanto que otras lo hace a través de los creyentes o de sus enemigos. En este contexto, la guerra se presenta como un instrumento utilizado por Dios para defender a su pueblo o a su Iglesia de las amenazas externas o de las divisiones internas, para expandir la fe y los límites de la

---

10 JOHNSON, J.T.: *The Holy War Idea in Western and Islamic Traditions*. University Park. Pennsylvania, 1997, p. 33.

cristiandad, para castigar a sus seguidores cuando pecan, se desvían o se relajan en el cumplimiento de sus preceptos. En la medida en que la humanidad tiene una responsabilidad activa o pasiva, según el caso y las circunstancias, en la construcción del plan de Dios, los actos militares que lleva a cabo trascienden el plano estrictamente político o terrenal y adquieren sentido en un horizonte teológico mucho más amplio, de manera que sus confrontaciones bélicas, o al menos algunas de ellas, entran a formar parte de lo sagrado.

La robustez y coherencia del concepto de guerra santa que surge de esta interpretación explica que acabara convirtiéndose en una ideología global capaz de dar una interpretación general sobre el pasado, el presente y el futuro del pueblo cristiano, y de ofrecer una significación integradora de la realidad inmediata, de ahí que el poder laico lo utilizara para explicar sus propias funciones y comportamientos, así como para movilizar los recursos políticos, económicos y militares de sus reinos y señoríos. Su potencialidad ideológica hizo de ella una herramienta muy atractiva para el estado secular, pero al mismo tiempo el peso específico de los medios de los que el estado disponía convirtió a éste, a los ojos de los estamentos religiosos, en un instrumento adecuado para imponer los fines de la guerra santa. Por tanto, el poder político terrenal y el eclesiástico tenían una comunidad de intereses a la hora de activar la capacidad motivadora e impulsora de aquella idea. Quizás de aquí se derive, al menos en parte, el enorme éxito que tuvo a lo largo de toda la Edad Media.

La guerra en las fuentes del pensamiento cristiano: el Antiguo y el Nuevo Testamento

Para comprender el fenómeno de sacralización de la guerra que se vivió en Occidente durante los siglos medievales, resulta necesario conocer previamente el conjunto de ejemplos, preceptos e ideas que se contienen en las fuentes del cristianismo, en el Antiguo y en el Nuevo Testamento, puesto que ellas serán los auténticos arsenales ideológicos que inspirarán a los autores cristianos y sus aportaciones contribuirán de una manera definitiva a moldear la idea de guerra santa en su formulación multiforme.

Conviene tener en cuenta que ni el Antiguo ni el Nuevo Testamento ofrecían a los creyentes un mensaje único, inequívoco y coherente sobre la consideración moral o religiosa de la guerra. Aunque la violencia y los conflictos armados de toda índole estaban muy presentes en los libros sagrados –especialmente en el Antiguo Testamento–, lo cierto es que, en conjunto, contenían enseñanzas que resultaban ambiguas, cuando no directamente contradictorias. Si a ello se añade que los pensadores cristianos podían hacer una lectura alegórica, no textual, de las palabras, expresiones o acontecimientos allí referidos, se entiende que los creyentes no encontraran en sus fuentes principales una doctrina general clara sobre la guerra que les sirviera de guía incuestionable en esta materia. Peor aun, los mensajes que se hallaban en la lectura de las Escrituras lo mismo podían servir para condenar el uso de las armas que para bendecir o santificar las confrontaciones bélicas.

En general, el Antiguo Testamento muestra una acusada tendencia a sacralizar la guerra y ofrece a los cristianos abundantes ejemplos en los que el conflicto armado no solo está moralmente justificado, sino que además presenta unas connotaciones incuestionablemente sagradas. En no pocas ocasiones, la guerra que libra el pueblo judío se hace en nombre de Dios, que es quien la inspira y ordena, quien ayuda a su pueblo, quien la dirige a través de jefes religiosos carismáticos, quien determina la victoria o la derrota.

A veces el Dios del Antiguo Testamento interviene a favor de su pueblo de manera indirecta, mediante catástrofes o fenómenos naturales que aniquilan a sus enemigos –como el mar que se cierra sobre el ejército del faraón– o facilitan una victoria –como el sol deteniéndose para que Josué venza en la batalla–, pero otras muchas su protagonismo y su actuación es directa y "personal": aparece indicando a Gedeón el número de hombres que necesita para enfrentarse a Madián, la forma en que debía seleccionarlos y la manera en que tenía que acercarse a sus enemigos (Jueces, 7:1-11); se muestra adelantándose a los ejércitos de Israel para causar la confusión entre las tropas enemigas y sojuzgarlas, como hizo durante la guerra emprendida por Débora contra el ejército de Canaán (Jueces, 4:12-16); nombrando a los jefes militares que han de guiar a su pueblo, como hizo con Judá para que luchara contra los cananeos (Jue-

ces, 1:1-2), castigándolo mediante la llegada de otros pueblos invasores que los saquean o esclavizan, o inspirando a un salvador para que los libere tras oír sus súplicas (Jueces, 3:7-10).

Tal como se presenta en algunos de los libros del Antiguo Testamento, como Éxodo, Números, Deuteronomio, Josué o Jueces, la guerra de Israel puede considerarse santa en la medida en que es promovida por Dios, que establece los objetivos, determina las conquistas, interviene en las operaciones, ordena la represión y las matanzas, dispone del botín y de los despojos, como se advierte en las explicaciones de la ley dadas por Moisés:

"Cuando el Señor, tu Dios, te haya introducido en la tierra que vas a poseer, pueblos numerosos caerán ante ti: los hititas, los guirgaseos, los amorreos, los cananeos, los fereceos, los heveos y los jebuseos, siete pueblos más poderosos y más potentes que tú. Cuando te los haya entregado y tú los hayas derrotado, los entregarás al exterminio; no harás pactos ni tendrás compasión con ello (...) Destruye todos los pueblos que el Señor, tu Dios, va a poner en tus manos; no se apiaden de ellos tus ojos ni des culto a sus dioses, pues eso sería tu ruina" (Deuteronomio, 7:1-2 y 16).

"Si oyes decir que en una de las ciudades que el Señor te ha dado para habitar en ellas, hombres malvados inducen a sus conciudadanos a servir a otros dioses (...) pasarás al filo de la espada a todos los habitantes de aquella ciudad, la darás al exterminio a ella y a todo lo que hay en ella. Amontonarás todo el botín en la plaza pública e incendiarás la ciudad con todo su botín como ofrenda en honor del Señor, tu Dios. Quedará convertida en un montón de ruinas, que nunca se reedificará" (Deuteronomio, 13:13-17).

Ante las murallas de Jericó, Josué tuvo una visión en la que un hombre con la espada desenvainada se le presentó como "el jefe del ejército del Señor" (Josué, 5:14) y fue el mismo Dios quien le señaló las instrucciones precisas para conquistar la ciudad: durante seis días los guerreros de Israel marcharían alrededor de ella, llevando a siete sacerdotes que portarían siete cuernos delante del Arca de la Alianza; al séptimo día darían siete vueltas a la ciudad, harían tocar los cuernos, lanzarían el grito de guerra y la muralla se desplomaría (Josué, 6:2-5).

En los múltiples ejemplos que se ofrecían a los cristianos, no solo no había una condena moral de la muerte violenta, sino que la crueldad, el

derramamiento de sangre, el asesinato, la destrucción sin límites y el saqueo quedaban sacralizados por ser Dios mismo quien inspiraba o realizaba aquellos actos, que en consecuencia no podían ser sino santos: en Jericó, tras la caída de sus muros y el asalto posterior, sus seguidores "entregaron al exterminio todo lo que había en la ciudad, hombres y mujeres, jóvenes y viejos, incluso los bueyes, ovejas y asnos, pasándolos a filo de espada (...) Después quemaron la ciudad y todo lo que había en ella, excepción de la plata, el oro y los objetos de bronce y de hierro, que se depositaron en el tesoro de la casa del Señor (...) El Señor estuvo con Josué, y su fama se extendió por toda la tierra" (Josué, 6:21, 24 y 27).

Así pues, el mensaje que podía extraerse del Antiguo Testamento en relación con la guerra no solo no era condenatorio, sino que ofrecía ejemplos nítidos de guerra sagrada y bendita, en los que el Señor aparecía como un caudillo militar, cuando no directamente como un guerrero que amenaza a sus adversarios y reclama las armas necesarias para su aniquilación en términos que, en boca de Dios, sobrecogen por el regocijo que muestran en la crueldad:

"Yo alzo al cielo mi mano y juro: tan verdad como que vivo eternamente, cuando afile mi espada fulgurante y empiece a hacer justicia, tomaré venganza de mis enemigos y daré su merecido a los que me odian. Emborracharé de sangre mis flechas y mi espada se hartará de carne; sangre de heridos y cautivos, cabezas de jefes enemigos" (Deuteronomio, 32:40-42).

No debe extrañar, pues, que los hijos de Israel cantaran y alabaran a su Dios como "fuerte guerrero" cuya diestra es "gloriosa en la potencia" y "abate al enemigo" (Éxodo, 15:3 y 6), un Dios protector, combativo y combatiente, que luchaba junto a su pueblo, tal como debía recordar el sacerdote a sus fieles antes de entrar en la batalla:

"Oye, Israel: hoy mismo vais a dar la batalla contra vuestros enemigos. No desfallezca vuestro corazón. No temáis, no tembléis ni os asustéis ante ellos, pues el Señor, vuestro Dios, va delante de vosotros para combatir con vosotros contra vuestros enemigos y daros la victoria" (Deuteronomio, 20:3-4).

Ciertamente, algunos pasajes del Antiguo Testamento muestran la guerra como un mal, como un castigo que destruye, empobrece y oprime

a Israel (Deuteronomio, 28:48-53), lo cual ha sido interpretado por J.A. Brundage como contrapunto a la visión positiva, o al menos agradable a los ojos de Dios, que se desprende de los anteriores testimonios, y ha sido considerado como una prueba de la ambigüedad con que la guerra es tratada en las antiguas Escrituras. Pero el hecho de que se trate de una maldición con la que Dios amenaza a su pueblo si no guarda sus mandamientos y no cumple el pacto establecido convierte a la guerra, una vez más, en un instrumento divino, sagrado, y no en un hecho moralmente condenable.

Por el contrario, en el Nuevo Testamento las actitudes frente a los conflictos armados, la violencia e incluso el servicio militar resultan mucho más ambivalentes, pudiéndose encontrar tanto citas que justifican un pacifismo radical como párrafos que aceptan la guerra o los medios empleados para librarla. En cualquier caso, no puede negarse que, en conjunto, el mensaje de Cristo sobre la violencia contrasta en no poca medida con el belicismo sagrado de las escrituras antiguas.

Ciertamente, algunas actitudes y dichos de Cristo podían ser interpretados como referentes justificadores de la violencia y, por extensión, de la guerra. Así, la imagen de un Jesucristo iracundo, que fabrica un látigo de cuerdas para golpear y expulsar a los mercaderes del templo de Jerusalén (Juan, 2:13), amparaba a quienes, desde una perspectiva cristiana, se mostraban dispuestos a portar y usar armas, especialmente en defensa de la religión. Después de todo, si el mismo Cristo lo había hecho, sus seguidores no podían ser condenados por ello. Aquellas palabras dirigidas a sus discípulos en las que les advierte "no penséis que he venido a traer la paz en el mundo; no he venido a traer paz, sino espada" (Mateo, 10:34), podían ser fácilmente interpretadas como una valoración positiva de la guerra.

En no pocas ocasiones Cristo parece aceptar la autoridad terrenal con todas sus consecuencias, incluyendo a los ejércitos y las guerras que libran: hay que dar al César lo que es del César (Marcos, 12:17). En este mismo sentido, las palabras de San Pablo resultan todavía más reveladoras acerca de la actitud de obediencia respecto al poder político constituido, aunque fuese pagano, que se esperaba de los cristianos, una sumisión que suponía una explícita legitimación del uso de la fuerza por

parte de las autoridades y un reconocimiento implícito del derecho de aquellas a hacer la guerra. El razonamiento paulino respondía a una lógica providencialista: todo cristiano debía de someterse a las autoridades superiores porque éstas habían sido colocadas por Dios y, por tanto, eran sus servidores públicos, de manera que quien se opone a ellas se sitúa contra la voluntad divina. Por ello había que aceptar su poder y pagarles el impuesto o el tributo debidos, pero por eso mismo también había que reconocer que "no en vano la autoridad lleva la espada y está al servicio de Dios para castigar al delincuente" (Romanos, 13:1-6).

La condición militar del centurión Cornelio, un oficial del ejército romano, no fue obstáculo alguno para que fuera considerado como hombre devoto y temeroso de Dios, para que recibiera la gracia del Espíritu Santo y para que fuera bautizado por Pedro (Hechos, 10), ni la profesión de aquel otro oficial romano impidió que Cristo reconociera en él a un hombre de fe y que curara a su criado (Mateo, 8:5-11), de manera que la práctica de la milicia, con su inevitable corolario de destrucción, sufrimiento y derramamiento de sangre, no parece incompatible con la entrada en la nueva comunidad de creyentes y la participación en la fe de Cristo. A este respecto, no pocos autores medievales recordarían en los siglos siguientes que San Juan Bautista bautizó a los soldados, admitiéndolos plenamente en su profesión, sin condenar ni menospreciar su oficio, y por tanto sin rechazar la dedicación a la guerra (Lucas, 3:14).

Frente a estas actitudes tolerantes o comprensivas con el empleo de las armas o con la profesión militar, otras palabras y gestos de Cristo muestran un mensaje netamente pacifista en el que se renuncia de forma expresa al uso de la fuerza y se propone para los creyentes un tipo de vida basado en el amor y la paz. Así, San Pablo animaba a los creyentes: "vivid en armonía y en paz, y el Dios del amor y de la paz estará con vosotros" (2 Corintios, 13:11). A este respecto, las propuestas de Jesús en el sermón de la montaña son de todo punto esclarecedoras: "Dichosos los que trabajan por la paz, porque ellos serán llamados hijos de Dios". Este modo de vida pacífico implica una renuncia expresa a la venganza, a la respuesta armada y airada ante una afrenta, al "ojo por ojo y diente por diente", supone la aceptación sin resistencia de la agresión y la generosidad ejemplar hacia el adversario: "no hagáis frente al que os

ataca. Al contrario, al que te abofetee en la mejilla derecha, preséntale también la otra". Y conlleva también la exclusión del odio, no solo hacia el amigo, sino también hacia el agresor: "Sabéis que se dijo: 'Amarás al prójimo y odiarás a tu enemigo'. Pero yo os digo: amad a vuestros enemigos y rezad por los que os persiguen" (Mateo, 5:9, 38-44).

Algunos ejemplos de la propia vida de Jesús han servido tradicionalmente para ilustrar este rechazo a la violencia, a la resistencia armada, a la venganza y, por extensión, a la guerra. Así, se recuerda muchas veces que ante la actitud de Pedro en el monte de los Olivos, golpeando con la espada al criado del sacerdote que pretendía apresar a Cristo, éste reaccionó ordenándole guardar el arma: "Vuelve la espada a su lugar, que todos los que manejan espada a espada morirán" (Mateo, 26:52).

Visto en conjunto, el mensaje de Cristo sobre la guerra, el ejército y la violencia resulta ambiguo o, a veces, directamente contradictorio: no se condena la profesión militar, no se apuesta por la desobediencia hacia las autoridades que pueden ordenar la guerra, y se muestra a Jesús golpeando con el látigo a quienes ofenden al Templo, pero al mismo tiempo se afirma una actitud pacífica ante la agresión que implica una renuncia al uso de las armas y, por tanto, a los conflictos bélicos. Sin duda, algunos testimonios recogidos por los evangelistas debían causar verdadera perplejidad entre los creyentes que buscaban una guía en el testimonio de Cristo: en los momentos finales de la Última Cena, cuando Jesús ya ha anunciado a sus discípulos que va a ser traicionado, parece que les conmina a resistir mediante la fuerza diciéndoles: "el que tenga bolsa que la tome, y lo mismo la alforja; y el que no tenga, venda su manto y compre una espada", pero cuando en ese mismo contexto los apóstoles le señalan que han encontrado dos espadas, Cristo las rechaza categóricamente (Lucas, 22:35-38).

A esta ambigüedad se une el fuerte contraste entre el Dios belicoso, vengativo y hasta sanguinario del Antiguo Testamento, y el Dios del Nuevo Testamento que es presentado como "el Dios del amor y de la paz" (2 Corintios, 13:11) o como un Dios que renuncia a liberarse por la fuerza, como ocurrió en el monte de los Olivos. Frente a la "ética" de la resistencia, del ataque y de la venganza que está implícita en las leyes mosaicas que animan a cobrar "alma por alma, ojo por ojo, diente por

diente, mano por mano, pie por pie", el mensaje de Cristo opone la resignación, la aceptación del mal recibido, y propone no devolver "mal por mal", sino vencer "el mal con el bien": "en cuanto de vosotros depende, haced todo lo posible para vivir en paz con todo el mundo. Queridos míos, no os toméis la justicia por vuestra mano (...) Si tu enemigo tiene hambre, dale de comer; si tiene sed, dale de beber; que si haces esto, harás que se sonroje. No te dejes vencer por el mal; al contrario, vence el mal con el bien" (Romanos, 12:17-21).

Teniendo en cuenta esta falta de homogeneidad y de coherencia de los mensajes testamentarios sobre la guerra y el uso de las armas, se entenderá el dilema de las comunidades cristianas colocadas entre el servicio militar y la obligación o el derecho de derramar sangre ajena, de una parte, y la objeción de conciencia y el martirio, por otra. Se comprende, pues, que muy pronto se manifestaran en el pensamiento y en las actitudes de los cristianos dos grandes tendencias en relación con la guerra: una de ellas, basándose en una posible interpretación alegórica del Antiguo Testamento y, sobre todo, primando el mensaje de amor hacia el prójimo contenido en el Nuevo, sostenía la imposibilidad moral de justificar la violencia y el uso de las armas, manteniendo de esta forma una congruencia moral frente a la tentación pragmática que alentaba a la defensa o al ataque en caso de necesidad. Otra, por el contrario, asumiendo la literalidad de los textos sagrados y los pasajes más comprensivos hacia la violencia del mensaje de Cristo, y adaptándose también a la realidad política e histórica, aceptaba y justificaba los conflictos armados, dando carta de naturaleza a la posibilidad de sacralizar la guerra y sus manifestaciones.

Las dos tendencias convivieron durante siglos, pero sus respectivos pesos específicos fueron variando con el paso del tiempo en sentidos muy distintos: de un lado, la tendencia pacifista, claramente mayoritaria entre las primitivas comunidades cristianas, fue perdiendo influencia hasta quedar reducida a una posición testimonial o refugiada en algunos movimientos marginales, convirtiéndose en seña de identidad de algunas herejías; de otro, la tendencia pragmática fue adquiriendo un protagonismo creciente, hasta dominar plenamente el pensamiento y la actitud cristiana frente a la guerra, convirtiendo a la fe de Cristo en una

creencia militante y fuertemente militarizada, capaz de elevar lo bélico a la categoría de sagrado.

La guerra condenada

El pacifismo de los primeros cristianos

Durante los siglos iniciales de su historia, al menos hasta que se produjeron las primeras manifestaciones de su aceptación e integración en las estructuras políticas imperiales en tiempos del emperador Constantino –principios del siglo IV–, el cristianismo mantuvo una actitud claramente pacifista, marcada por el rechazo a la participación de los creyentes en la guerra y en el ejército, y por la consideración de que el derramamiento de sangre era pecado.

Como R.H. Bainton, a quien seguimos en estos párrafos, se ha encargado de subrayar[11], esta opción no derivaba de la literalidad de las Escrituras, cuya ambigüedad y contradicciones al respecto acabamos de señalar, sino de una interpretación determinada del pensamiento de Cristo que ponía el énfasis en las ideas de amor y de compasión, y que enaltecía la paz como un rasgo que debía definir el comportamiento y la aspiración de los cristianos. La lectura que San Pablo había hecho del mensaje de Cristo, manifestada en sus cartas, especialmente a los romanos y a los efesios, marcó en buena medida la dirección de esta tendencia: los cristianos gozaban de "paz con Dios", por lo que debían alegrarse en las tribulaciones, mostrando humildad, mansedumbre y paciencia, gracias a lo cual recibirían alegría, paz, esperanza y fortaleza en la nueva fe; Dios les había manifestado "nuevas de paz" porque Dios mismo era la paz para los cristianos.

Independientemente de la interpretación teológica que pudiera darse al concepto de "paz con Dios" o de "paz de Dios", lo cierto es que la insistencia de San Pablo en aquellas ideas alejaba a la guerra y a las virtudes militares de la escala de valores de los cristianos y, por el contrario, ensalzaba otras tan poco castrenses como la sumisión, la resignación o la no resistencia.

---

[11] BAINTON, R.H.: *Actitudes cristianas ante la guerra y la paz.* Madrid, 1963, p. 51.

En consonancia con estos principios, los primeros cristianos no participaron en la rebelión de los judíos contra Roma en el siglo I y, frente a las persecuciones de la centuria siguiente, prefirieron el martirio y el sacrificio al enfrentamiento militar y la reacción armada. Igualmente, en la práctica esta actitud implicaba un alejamiento de la vida pública y una falta de compromiso político con un Estado que, en buena medida, representaba valores contrarios a los sostenidos por los cristianos.

De hecho, por los menos hasta las últimas décadas del siglo II no parece que hubiera cristianos en el ejército romano y todo permite pensar que la actitud de la Iglesia era contraria al servicio militar. A finales de aquella centuria comienzan a aparecer los primeros testimonios que demuestran la presencia de cristianos en las legiones, al mismo tiempo que se documentan las primeras condenas de pensadores cristianos contra los alistamientos voluntarios, como las expresadas por Tertuliano a principios del siglo III. Desde entonces, las menciones a militares fieles a Cristo no dejan de crecer, lo que permite pensar que las comunidades cristianas no prohibían –o cuanto menos toleraban– la profesión de las armas entre los suyos, si bien los testimonios de Celso (segunda mitad del siglo II) y de Orígenes (mediados del siglo III) demuestran un rechazo general de los cristianos al servicio militar. Si fuera cierto que, como afirma Tertuliano, muchos hombres abandonaban el ejército tras su conversión a la nueva fe, estaríamos ante una prueba de incompatibilidad entre religión y milicia, ya fuera por razón de principio –la "ética" del amor frente a la destrucción del enemigo–, por miedo a caer en la idolatría –dada la obligación de mantener el culto imperial y la cercanía a otros rituales paganos– o por cuestiones políticas –no se podía servir a la misma autoridad que perseguía a los creyentes–. Desde luego, en opinión del citado Tertuliano, la doble fidelidad, el doble juramento a Dios y al Estado, resultaba imposible de compaginar:

"No hay acuerdo posible entre el juramento divino y el juramento humano, entre el estandarte de Cristo y el estandarte del Diablo, entre el campo de la luz y el campo de las tinieblas; un alma no pude deberse a dos dueños, a Dios y a César".

En todo caso, cualquier intento de compaginar el servicio de armas con el ideal cristiano de vida, exigiendo a los soldados creyentes que

evitaran el derramamiento de sangre o la crueldad, debía de ser muy difícil de llevar a la práctica.

Desde luego, el pensamiento cristiano de estos primeros siglos presenta un corte incuestionablemente antibelicista, propugnando para los cristianos el modelo de vida evangélico que emanaba de las cartas de San Pablo, inspirado en el amor al prójimo y en la virtud de la paz. R.H. Bainton realizó en su momento una breve, pero ilustrativa selección de textos que refleja la fortaleza de la tendencia pacifista durante esta fase inicial del cristianismo. Atenágoras, por ejemplo, recordaba que "los cristianos no devuelven el golpe, no acuden a la ley cuando les roban; dan a los que les piden y aman a su prójimo como a sí mismos", mientras que Justino Mártir subrayaba el cambio radical experimentado por quienes se habían convertido a la nueva religión: "Nosotros, que nos matábamos antes los unos a los otros, ahora no solamente no hacemos la guerra a nuestros enemigos, sino que no podemos engañar ni mentir a nuestros jueces; nosotros morimos con alegría confesando a Cristo".

Por su parte, Jerónimo de Alejandría comparaba el poder de convocatoria de la guerra y del ejército con el poder de convocatoria de la paz y de Cristo, pregonada a través de la trompeta del Evangelio y, realizando una completa inversión de valores, animaba a los soldados de este nuevo ejército a que hicieran de la paz su armadura:

"Si la potente trompeta convoca a los soldados para la guerra, ¿no ha de poder Cristo, con sus acordes de paz, que suenan hasta los confines de la tierra, reunir a sus soldados de paz? Él ha formado un ejército exangüe mediante la sangre y la palabra para darles el Reino del Cielo. La trompeta de Cristo es su evangelio. Él la ha hecho sonar, nosotros la hemos oído. Pongámonos, pues, la armadura de la paz".

A los cristianos que tuvieran alguna duda sobre su participación en el ejército, Tertuliano les recordaba, a principios del siglo III, que "Cristo, al desarmar a Pedro, descintó a todos los soldados", y una centuria después Arnobio destacaba la bendición que la enseñanza pacífica de Cristo acarrearía no solo para sus seguidores, sino para toda la humanidad:

"Puesto que en tal medida hemos aprendido a través de los preceptos y leyes de Cristo a no pagar mal con mal, a sufrir el daño antes de infligirlo, a derramar nuestra sangre antes que manchar nuestras manos

y nuestra conciencia con la sangre de otro, en adelante el mundo desagradecido debe a Cristo esta bendición por la cual la salvaje ferocidad ha sido amansada y las manos hostiles se han abstenido de la sangre de una criatura que es semejante a nosotros".

Poco antes del edicto de tolerancia emitido por Constantino, otro autor cristiano, Lactancio, hacía toda una proclama a favor de la objeción de conciencia frente a una legalidad que amparaba el servicio militar y la guerra:

"Dios, al prohibir que se mate, desaprueba no solo el bandidaje, que es contrario a las leyes humanas, sino también lo que los hombres consideran legal. La participación en la guerra no será, por tanto, legítima para un hombre cuyo servicio militar es en sí mismo justicia".

Parece claro que el pensamiento cristiano primitivo proponía una alternativa a la guerra y a la milicia secular: la militancia en Cristo, basada en armas espirituales, en la paz y en el amor al prójimo, ajena a los asuntos temporales y mundanos. Frente al ejército imperial se alzaban ahora los "soldados de Cristo", frente a las banderas del emperador, se enarbolaba el signo de la Cruz.

Sin duda, para estos autores la imagen del Dios bélico del Antiguo Testamento debía de resultar chocante e irreconciliable con el mensaje difundido por Cristo, de ahí que se vieran obligados a ofrecer algún tipo de explicación que les permitiera conciliar dos posturas radicalmente antagónicas. Así, algunos pensadores entendieron que la guerra y la participación activa de Dios en ella tenían sentido en términos históricos, esto es, mientras que fue necesaria la conservación del estado judío frente a sus enemigos, pero en la medida en que dicho estado ya no existía, tanto los conflictos armados como la involucración en ellos de la divinidad dejaban de tener justificación alguna. Para otros, como Orígenes, las guerras del Antiguo Testamento no tuvieron nunca una realidad histórica, sino que solo representan una imagen alegórica de la lucha espiritual entre el bien y el mal, con lo que se salvaba la incompatibilidad entre los distintos libros de las Escrituras: las guerras veterotestamentarias eran ejemplos para la edificación moral de los cristianos, no guías prácticas de conducta.

Resulta patente que, bajo estos principios y con estas actitudes, las primeras comunidades cristianas y la Iglesia preconstantina no estaban

en condiciones ni de justificar la guerra profana del Estado ni de participar en ella a través de la profesión militar. Mucho menos habrían estado dispuestas a sacralizar el derramamiento de sangre ajena, ni siquiera por motivos religiosos. Por el contrario, ya hemos visto que preferían antes el martirio y el sacrificio de sus propias vidas que la resistencia violenta. Como ha apuntado C. Erdmann, el concepto mismo de "guerra santa" les habría parecido absurdo, y no solo porque lo bélico estaba en las antípodas del mensaje pacífico de Cristo, sino también porque hacer la guerra por motivos religiosos, para imponer las nuevas creencias a otros pueblos paganos, chocaba con el universalismo y con el principio misionero[12]. Dado que la religión cristiana tenía una vocación universal, ningún pueblo podía identificarse exclusivamente con la causa de Dios, puesto que todos estaban llamados a adorarle. En todo caso, era deber de los cristianos llevar a los otros pueblos la palabra de Dios –así se lo había exigido a los apóstoles–, y es evidente que esta obligación misionera contradecía la imposición violenta de la nueva religión.

Como veremos, la aceptación de los cristianos y de la Iglesia por parte de las autoridades imperiales romanas en tiempos de Constantino, y la conversión posterior del cristianismo en religión oficial del Estado, hicieron variar de manera radical la posición eclesiástica sobre el servicio militar y la guerra, pero aun así la desconfianza hacia todo lo bélico no desapareció totalmente y, durante siglos, se mantuvo en no pocos sectores una indudable animadversión frente al derramamiento de sangre, la destrucción y la violencia. Matar a un semejante, incluso en tiempos de guerra, siguió siendo considerado como un grave pecado sobre el que recaía una condena moral que acarreaba una penitencia.

La condena moral de la guerra: pecado y penitencia

La tendencia pacifista mantuvo una cierta presencia –decreciente, pero innegable– en el panorama del pensamiento religioso occidental por lo menos hasta finales del siglo XI, aun cuando la Iglesia católica hacía tiempo que había sacralizado algunos aspectos sustanciales de la guerra

[12] ERDMANN, C.: *The Origin of the Idea of Crusade*. Princeton, 1977, pp. 4-5.

y de los ejércitos, y lo bélico se encontraba plenamente integrado en los rituales y en la ética cristiana.

Aunque la cristianización del Imperio Romano y la posterior influencia germánica conllevaron un alto grado de militarización de la vida de la Iglesia y de los cristianos, lo cierto es que el peso de la tradición antibelicista no se esfumó de golpe, sino que en alguna medida la actividad militar se mantuvo bajo sospecha. En consecuencia, durante toda la Alta Edad Media no solo la guerra entre cristianos, sino también la violencia contra los paganos, siguió marcada por el signo de cierta sanción moral o religiosa.

El análisis de los libros de penitencias altomedievales pone de manifiesto que la Iglesia no dejó de condenar a los combatientes que hubieran causado la muerte de un enemigo durante una confrontación armada. No sin cierta sorpresa, puede observarse que las penas eclesiásticas se dirigían tanto contra quienes practicaran una guerra manifiestamente injusta, como contra los que participaran en un conflicto considerado legítimo y emprendido por un motivo justificado. Unos y otros se veían obligados a realizar prácticas penitenciales –privación de comunión durante un tiempo, ayunos– como método de purificación del derramamiento de sangre. El análisis de los libros de penitencia de la época, en los que se recogía de forma sistemática y tasada el castigo que el confesor debía de imponer a los pecadores, ha servido para comprobar hasta qué punto la Iglesia mantenía sus objeciones sobre la violencia. Ph. Contamine, por ejemplo, ha dado cuenta de un penitencial anglosajón del siglo VII en el que los supuestos para los que se establece una sanción se refieren a casos de guerra justa –contra rebeldes, en defensa del reino o de la Iglesia, contra pueblos paganos–, circunstancia que no es óbice para que el derramamiento de sangre, y por tanto la guerra, siguiera siendo considerado como pecado que merece un castigo:

"Si el rey levanta un ejército en el reino contra insurgentes o rebeldes y hace la guerra combatiendo por el reino o por la justicia eclesiástica, el que cometa un homicidio en tales circunstancias no habrá cometido una falta grave, sino que solamente, debido al derramamiento de sangre, no frecuente la iglesia durante cuarenta días, practique el ayuno durante algunas semanas, sea acogido por el obispo en razón de su humildad y,

una vez reconciliado, reciba la comunión al término de esos cuarenta días. Que si una invasión de paganos ocupa el territorio, devasta las iglesias y provoca la guerra al pueblo cristiano, quien mate a otro no comete falta grave, sino que solamente no frecuente la iglesia durante siete, catorce o cuarenta días y que entonces, ya purificado, tenga acceso a la iglesia".

Varios libros penitenciales de los siglos IX y X recogen penas para aquellos que cometieran un homicidio en una expedición pública o cumpliendo la orden de un señor. En el penitencial conocido como *Pseudo-Teodoro* se establecía para estos supuestos un castigo que se alargaba durante diez años, mientras que el *Arundel* imponía un año para el homicidio causado en una batalla dirigida por un rey en el marco de una guerra justa y de dos años cuando ocurriese en un conflicto de dudosa legalidad. Igualmente, en el libro de penitencia de otro gran pensador altomedieval, Rabano Mauro, se rechazaba de plano la idea de que fuera permisible matar en una guerra justa librada por orden de un príncipe y de que, por tanto, no fuera necesario un arrepentimiento por ello. Por el contrario, sostenía que en todo caso –ya fuera obedeciendo a un dirigente legítimo que defiende una causa loable, ya al servicio de un rebelde que quiebra la paz– matar en la guerra, a menos que fuera accidentalmente, era contrario a los mandamientos divinos, ya que estaba convencido de que tales homicidios estaban motivados por la avaricia o por el deseo de agradar a los señores terrenales en perjuicio del Señor eterno.

Un famoso libro de penitencia fechado a comienzos del siglo XI, el *Decretum* de Burchard de Works, contiene la serie de preguntas que el confesor debía de hacer al combatiente. El tenor del cuestionario pone de manifiesto que se consideraba necesario imponer un castigo a todo aquel que se viera involucrado en una muerte violenta, independientemente, una vez más, de que se tratara de una guerra justa, por mandato de un príncipe legítimo o en defensa de la paz. Está claro que la Iglesia no juzgaba intenciones, sino actos, de manera que todo asesinato requería una sanción al margen de sus circunstancias:

"¿Cometiste homicidio durante una guerra ordenada por un príncipe legítimo, para alcanzar la paz?, ¿mataste a un tirano que se dedicaba a destruir la paz? Harás penitencia durante tres cuaresmas".

Por supuesto, si el homicidio se cometía en otras circunstancias menos justificables –por ejemplo, actuando al margen o en contra de un poder legítimo–, las penas eran más graves, equiparables a las que recaían sobre un asesino. En todo caso, ni el motivo del conflicto y ni el cumplimiento de una orden justa disculpaban al guerrero. En consecuencia, a partir del contenido de estos penitenciales, difícilmente podría justificarse una guerra en virtud de argumentos religiosos cuando sus efectos eran necesariamente pecaminosos.

Sabemos que tales consideraciones no eran meras amenazas, sino que de hecho se imponían estos castigos u otros similares a los combatientes. Por ejemplo, en la segunda década del siglo X el sínodo de Reims exigió una penitencia a todos los guerreros que hubieran participado en la batalla de Soissons, habida entre las tropas de Carlos el Simple y las del conde de París, obligándoles a ayunar a pan, agua y sal durante las tres Cuaresmas siguientes y en otras fechas religiosas señaladas. Un siglo antes, tras la batalla de Fontenoy (841) entre el rey Lotario y sus hermanos Carlos el Calvo y Luis el Germánico, se había procedido de la misma forma: aunque los obispos declararon en una asamblea pública que se había combatido en una guerra justa sancionada por un juicio de Dios, aquel que hubiera intervenido en la campaña "por ira, odio, vanagloria o cualquier otro mal designio, debía confesarse secretamente de su culpa secreta y se le juzgaría según la gravedad de la misma".

Todavía en la segunda mitad del siglo XI, la Iglesia romana seguía manteniendo que matar o herir en la guerra, por muy legítima y justa que fuera la causa, era una falta que merecía ser sancionada con castigos eclesiásticos. Contra toda evidencia –a estas alturas la Iglesia había santificado la guerra en no pocas ocasiones y estaba a punto de predicar la Primera Cruzada–, las autoridades religiosas parecían no aprobar ni bendecir la actividad bélica y seguían imponiendo penas a los combatientes. En realidad, se trataba de un "doble pensamiento" difícil de explicar, que animaba y condenaba al mismo tiempo a la guerra y a los guerreros. El ejemplo de la batalla de Hastings de 1066 resulta paradigmático: el ejército normando que invadió Inglaterra bajo el mando del duque Guillermo lo hizo con el beneplácito papal, que sancionó la expedición como una causa justa y que posiblemente incluso

envió su bandera como signo de compromiso, aceptación y bendición de la campaña militar. Aun así, después de la batalla que permitió el acceso al trono inglés del duque de Normandía, los obispos y el legado papal aplicaron diversas penas a los combatientes por las muertes y heridas causadas a sus enemigos: una penitencia de un año por matar a un adversario, cuarenta días por herirlo.

Es verdad que los penitenciales distinguen entre la muerte causada por un combatiente en una guerra injusta, que recibe una dura sanción equivalente a la impuesta por homicidio, de aquella ocurrida durante una guerra justa, defensiva y liderada por un príncipe legítimo, cuyo castigo resulta más llevadero, pero lo significativo es que en ninguno de los casos la acción del combatiente recibe justificación ni bendición, antes al contrario, se considera un acto impuro y pecaminoso que requiere una purificación mediante penitencia.

Esta consideración inmoral de la guerra contenida en los libros de penitencia era un reflejo de parte del pensamiento eclesiástico que mantenía viva la tradición pacifista del mensaje evangélico. Por lo que respecta a esta corriente de pensamiento antibelicista, podría recordarse que en el siglo IV, con una Iglesia ya comprometida con el poder político romano, Basilio el Grande seguía sosteniendo que "El matar en la guerra fue diferenciado del crimen por nuestros padres (...); a pesar de ello, quizás estaría bien que aquellos cuyas manos están manchadas se abstengan de comulgar durante tres años".

Las prescripciones del papa Nicolás I, fechadas en la segunda mitad del siglo IX, haciendo una distinción radical entre los *milites Christi* –los clérigos– y los *milites saeculi* –los laicos–, prohibiendo a los primeros la participación en los ejércitos reales o imperiales y el uso de armas –incluso frente a enemigos no cristianos–, y castigando con la expulsión de la orden a todo eclesiástico que matase a un pagano, aunque fuese en defensa propia, también denotan cierto prejuicio moral en torno a las actividades militares. Más aun, este pontífice estuvo en contra de la utilización de la fuerza para la conversión de los no creyentes.

A mediados del siglo X, la Iglesia oriental recibía con escándalo la propuesta del emperador Nicéforo Focas de que los guerreros cristianos muertos en combate fueran considerados como mártires, recordando

precisamente que los que mataban en las guerras eran condenados por los cánones eclesiásticos con una pena de excomunión temporal:

"¿Cómo se podría considerar a aquellos que han matado o que han sido matados en la guerra como mártires, o como iguales a los mártires, cuando los santos cánones los obligan a la penitencia de estar separados durante tres años de la santa y venerable comunión?".

En el siglo XI, algunos de los más importantes partidarios de la reforma de la Iglesia sostuvieron posturas claramente contrarias a la violencia y fueron especialmente combativos contra los argumentos que patrocinaban el uso de la fuerza por agentes eclesiásticos, incluido el Papa, aunque se alegasen motivos religiosos. Fulberto de Chartres, por ejemplo, arremetió contra los obispos que libraban guerras o reclutaban tropas, con el argumento de que la Iglesia únicamente podía hacer uso de la espada espiritual. El estado de necesidad, la justicia de la causa, las presiones de los enemigos, no eran a su juicio motivos para que las autoridades eclesiásticas tomaran o hicieran tomar las armas: los hombres de Iglesia solo podían defenderse con paciencia y con oraciones. La guerra quedaba reservada al poder secular, pues únicamente los príncipes legítimos podían hacer uso de la espada para perseguir a los malvados.

Otro de estos personajes, el cardenal Pedro Damián, al enjuiciar la actuación del papa León IX en la guerra contra los normandos, dudaba de que los muertos en aquel conflicto, librado en defensa de los intereses de la Iglesia y dirigido por un pontífice, pudieran ser considerados mártires, como pretendía la propaganda oficial, porque los verdaderos mártires –recordaba Pedro Damián– nunca mataron a nadie, ni a heréticos ni a paganos, sino que por el contrario accedieron a la gloria a través de su sacrificio. La Iglesia, que se había fundado sobre el amor y la paciencia, no podía tomar la espada para vengarse aun cuando fuera agredida, oprimida y robada. En el peor de los casos, la defensa armada de la Iglesia debía de ser asumida por los poderes seculares, pero nunca por el propio Papa. Su conclusión no podía ser más clara:

"En ninguna circunstancia es lícito, para la iglesia universal, tomar las armas en defensa de la fe; todavía menos deben los hombres entrar en batalla por sus bienes terrenales y transitorios".

En esta consideración Pedro Damián no estaba solo. Otro de los grandes reformistas de aquel siglo, el cardenal Humberto de Silva Candida,

también estaba convencido de que ni la Iglesia ni los cristianos podían perseguir a los herejes con la fuerza de las armas, puesto que todo cristiano que tomaba la espada se colocaba en el camino de la violencia y de la perdición.

Las críticas al uso de la fuerza por parte de la Iglesia, y especialmente a la actitud militarista del papa Gregorio VII, también vinieron de la mano de sus opositores imperiales en la guerra de las Investiduras. Básicamente, los partidarios del emperador censuraron que el pontífice romano predicara la violencia y defendiera el derramamiento de sangre en vez de las enseñanzas evangélicas y el mensaje de paz y de amor propio de Cristo:

"Es cristiano enseñar, no hacer guerras [escribía el Antipapa apoyado por Enrique IV]; enfrentarse a la injusticia con paciencia, no vengarla. Cristo no hizo nada de esto, ni tampoco ninguno de sus santos".

A juicio de sus contradictores, la guerra librada por el bien de la Iglesia, que Gregorio preconizaba, no estaba justificada, y ello era así no solo por la amoralidad implícita en una defensa armada de San Pedro, sino también porque al encabezar un ejército, el Papa hacía uso de una espada que no le correspondía. Estas críticas al empleo de la violencia por parte de la cabeza de la Iglesia no procedían de una inmaculada preocupación moral, ya que estaban dictadas por el interés político del Emperador en su lucha contra el Papa, pero no dejan de ser indicativas de un estado de opinión contrario a un determinado tipo de guerra: la inspirada por la Iglesia.

Es evidente que estas últimas posturas no representaban un pacifismo radical, puesto que admiten la uso de la fuerza por parte de las autoridades seculares y se limitan a excluir a los eclesiásticos del círculo de los guerreros, pero al menos hay que reconocer, con C. Erdmann, que si estos puntos de vista hubieran seguido siendo los dominantes dentro de la Iglesia, no hubieran existido las Cruzadas.

La caballería: una profesión malvada. Milicia y malicia

Así pues, para muchos autores cristianos de la Alta Edad Media la guerra continuó siendo un asunto pecaminoso y condenable, ajeno a los

postulados evangélicos. Es verdad que algunos estaban dispuestos a admitir la legitimidad de ciertos conflictos bajo determinadas condiciones, pero la violencia y el derramamiento de sangre seguían levantando sospechas morales y, en todo caso, se exigía que los hombres de Iglesia, aquellos que precisamente debían de imitar a Cristo, se mantuvieran al margen de la actividad militar. La idea de que se trataba de una práctica impura sobrevolaba la noción que el pensamiento cristiano tenía de los conflictos armados, y esta consideración se extendía no solo sobre sus consecuencias –muertes, heridas, destrucciones, violencia–, sino también sobre los agentes directos que las causaban: los caballeros.

Si bien es cierto que las objeciones eclesiásticas al servicio militar de los cristianos desaparecieron una vez que se produjo la conversión del Imperio Romano en un Imperio cristiano y confluyeron los intereses del Estado y de la Iglesia, la condición de soldado y su modo de vida no dejó de levantar recelos en medios religiosos. La insistencia de muchos autores cristianos en distinguir entre el modelo de *miles Christi*, dedicado a luchar contra el mal con armas espirituales, con paciencia, resignación, oraciones y fortaleza de ánimo, y el de *miles saeculi*, portador de armas convencionales, que se recrea en la efusión de sangre, se mueve por la codicia o la ambición de poder, nos coloca ya en un escenario que recrea la dicotomía entre la vida deseable y meritoria de los monjes, y la rechazable y abyecta de los profesionales de la guerra.

Durante siglos, especialmente tras la disgregación del Imperio Carolingio y la difuminación del poder público durante los siglos IX y X, la caballería se convirtió en el enemigo declarado de los intereses eclesiásticos y fue objeto de todo tipo de condenas por parte de las autoridades eclesiásticas. Eran los señores laicos, rodeados de sus catervas armadas, los que perturbaban la paz y orden, abusaban de los campesinos, atracaban a los comerciantes y, sobre todo, invadían las tierras de las iglesias y monasterios, les arrebataban sus dominios, violaban sus derechos, rapiñaban sus rentas. Ni los obispos en sus diócesis ni el Papa en sus estados eran respetados por aquella gente maldita, ladrones, homicidas y depredadores que vivían de la guerra y el botín, del trabajo ajeno y, lo que resultaba más doloroso entre los religiosos, a costa de los bienes de los pobres, es decir, de los intereses económicos y jurisdiccionales de la Iglesia.

En esta época de debilidad del poder central, muchos principados laicos, señoríos y castellanías, se fundaron, se asentaron y crecieron sobre el pillaje y la apropiación de los bienes eclesiásticos, anexionándose propiedades y rentas, extorsionando y saqueando los bienes de los monasterios y de la Iglesia. Eran éstos los recursos que, a su vez, servían a aquellos malhechores para sostener a sus ejércitos de bandidos que incendiaban, asesinaban, violaban y robaban. Todos ejercían el mismo oficio, todos se identificaban en una misma condición: todos eran *milites saeculi*, caballeros.

Aquella profesión malvada solo podía merecer una condena rotunda y, desde luego, únicamente podía conducir a la perdición eterna. Un conocido monje y cronista del siglo XI, Orderico Vital, cuyo testimonio fue glosado por C. Harper-Bill, se recrea a la hora de destacar el terrible destino y los tormentos infernales que esperaban a la mayoría de los caballeros: en la procesión de los condenados, sus cuerpos aparecen negros por las quemaduras, sus armas estaban incandescentes. Uno de ellos llevaba en su boca un palo ardiendo, más pesado que el castillo de Rouen; otro era torturado con una bola de fuego alrededor de sus tobillos, porque en su vida se había dedicado a emplear espuelas afiladas para derramar sangre ajena.

Ya hemos visto que incluso cuando se empleaban en guerras justas, bajo el mando de príncipes legítimos y por motivos lícitos, debían hacer penitencia. Por supuesto, estos malhechores siempre podían intentar la reconciliación con sus víctimas eclesiásticas devolviéndoles los bienes robados y añadiendo otras dádivas, buscando el perdón a través de las donaciones, aliviando sus remordimientos con regalos a las casas monásticas, fundando y manteniendo ellos mismos una comunidad de religiosos. Pero aun así seguía habiendo religiosos recalcitrantes que se negaban a interceder por la salvación de aquellos laicos: San Anselmo, por ejemplo, no estaba nada seguro de que los monjes debieran aportarles ningún socorro espiritual. A su juicio, los laicos se parecían a la población de una ciudad asediada que fácilmente podía sucumbir ante los asaltos del enemigo, el Mal, mientras que los monjes formaban la guarnición del castillo, que estaba a salvo del ataque mientras no cayera en la tentación de sacrificarse por sus correligionarios, mirando por las ventanas y exponiéndose al peligro.

Para estos malvados, el camino de la salvación estaba cerrado. Únicamente renunciando a su profesión, abandonado la milicia secular y entrando en la milicia de Cristo, en la vida monacal o eclesial que tanto atormentaban con sus perversas acciones, tenían alguna posibilidad. La caballería, el oficio de la guerra, el instrumento de la violencia, solo conducía a la perdición.

La hagiografía se encargó de proponerles un modelo de vida acorde a las experiencias caballerescas, el de los santos militares. Ellos les podían ofrecer el ejemplo a seguir: San Martín de Tours fue un soldado, pero abandonó su oficio inmediatamente antes de una batalla, en la que habría tenido que derramar sangre ajena. Su confesión fue rotunda: "soy soldado de Cristo; no puedo pelear", y prometió hacer frente a los enemigos al día siguiente sin más armas que la cruz. La conclusión de la paz, sin duda providencial, le salvó de su promesa y se le permitió dejar el ejército.

Ciertamente, sostenían los monjes, los guerreros Martín de Tours y Sebastián se convirtieron en santos, pero no porque luchasen con valor, por fidelidad a su señor o convencidos de su causa, sino precisamente porque dejaron de hacerlo, por su caridad y fe. Mauricio y la legión tebana tampoco se ganaron la palma del martirio combatiendo, sino negándose a cumplir una orden y a coger las armas para defenderse. Alcanzaron la santidad precisamente porque renunciaron a su oficio bélico, no porque lo practicaron. El cronista Orderico Vital, ha hecho notar J. Flori, recuerda cómo el clérigo Gérold d'Avranches se esforzaba por convertir a los caballeros para que siguieran el ejemplo de los santos militares como fórmula de salvación:

"Les narraba la historia edificante de los combates de Demetrio y de Jorge, de Teodoro y de Sebastián, de la legión tebana y de su jefe Mauricio, de Eustaquio, el comandante en jefe de los ejércitos y de sus compañeros, que ganaron la corona de martirio en los cielos. Les hablaba también del santo campeón Guillermo quien, después de haber servido durante mucho tiempo por las armas, renunció al mundo y combatió gloriosamente por el Señor bajo la regla monástica. Numerosos fueron aquellos que se aprovecharon de sus exhortaciones: él les salvó del océano del mundo para conducirles al puerto seguro de la vida regular".

En efecto, algunos de los jóvenes caballeros y escuderos decidieron entrar en un monasterio, y Orderico se mostró convencido de que sus

esperanzas de salvación mejoraron notablemente con el cambio, pero también nos dejó una imagen cabal de la percepción que tenía de la caballería y de sus prácticas: "así, Gérold, mediante la predicación de la palabra de Dios, levantó a hombres hundidos en la oscuridad de la ceguera espiritual y atrapados en la profundidad de las tentaciones mundanas, hacia cosas mejores, como un gallo despertando de la muerte a los durmientes de la noche".

Ciertamente, la orden de Cluny propuso un modelo propio de caballero cristiano que no necesitaba abandonar ni su profesión ni el "siglo" para alcanzar un comportamiento ejemplar y bendito: San Gerardo de Aurillac. Pero hay que reconocer que su modo de vida se asimilaba más al de un monje o un asceta que al de un laico, puesto se le presenta como un príncipe que gobierna según los principios evangélicos, que mantiene la castidad, que se esfuerza por no usar la espada y que, cuando lo hace, utiliza el lado romo para no herir. Desde luego es un caballero victorioso, pero no por su habilidad con las armas, sino por las intervenciones milagrosas de Dios. Es un guerrero, pero no está guiado por la ambición, la sed de venganza, el orgullo y el afán de conquista, sino por la protección del pobre y el débil contra los abusos de los poderosos.

Incluso después de la Primera Cruzada, el ideal monástico seguía manteniendo la superioridad de la vida religiosa sobre la militar, seguía predicando a los guerreros laicos el abandono de su medio de vida y la toma de los hábitos como vía de redención de una profesión condenada. No obstante, hay que señalar que, al menos en cierto sentido, el monasterio no era radicalmente diferente al campo de batalla: desde el principio de la Edad Media, el modo de vida de los monjes fue interpretado en términos militares y su actividad fue presentada como un combate permanente contra el Mal, una guerra más peligrosa y dura que la terrenal. En el siglo IV, por ejemplo, San Juan Crisóstomo señalaba: "Si consideras la guerra, entonces el monje lucha con demonios, y si vence, es coronado por Cristo. Los reyes luchan con los bárbaros. En la medida en que los demonios son más temibles que los bárbaros la victoria de los monjes es más gloriosa. El monje lucha por la religión y por el verdadero culto de Dios (...) el rey para capturar el botín, inspirado por la envidia y el ansia de poder". Una centurias más tarde, en el siglo XII,

el monje-cronista Orderico Vital consideraba al monasterio como "una ciudadela de Dios donde los campeones pueden emplearse en combates interminables contra Behemoth por su alma". La liturgia y el lenguaje cluniacense estuvieron particularmente militarizados, hasta el punto de que los especialistas han llegado a considerar la vida de estos monjes como una "imitación ritualizada de la vida del caballero" que permitía desplazar la agresión del mundo real al sobrenatural. Como ha subrayado Harper-Bill, si el recinto monacal era una imagen de espejo del cielo, seguramente los contemporáneos estaban pensando en el cielo de Marte[13].

A pesar de la militarización de los rituales monásticos, parece claro que los caballeros no estaban dispuestos a renunciar fácilmente al oficio de la guerra, por lo que la religiosidad laica forjó sus propios modelos. Paradójicamente, los santos guerreros que habían alcanzado la corona de martirio gracias al abandono de las armas, acabaron convirtiéndose en protectores de los caballeros cristianos que luchaban contra los paganos. En los cantares de gesta, el monje Guillermo del que se hablaba en el anterior texto, que dejó la vida militar para entrar en el monasterio, es presentado como un monje que abandona su santuario para convertirse en un héroe que combate contra los infieles, espada en mano. En la literatura de los laicos, aquella que estaba destinada a los oídos de los caballeros, los guerreros también son mártires y santos, pero no por su inacción y sacrificio, como ocurría en la hagiografía, sino por su actuación militar.

Con todo, hay que reconocer que la propaganda y la presión monástica hacían mella sobre la moral de los *milites*. No es extraño que entre los comportamientos piadosos de la clase caballeresca, se extendiera la práctica de renunciar a la vida secular y entrar en la vida monástica poco antes de la muerte o tras algún episodio dramático, habitualmente relacionado con la guerra –heridas, mutilaciones...– o con peregrinaciones penitenciales no ajenas a la guerra. Ciertamente ello daba lugar a actitudes marcadamente cínicas, como la de aquel caballero violento que, al ser reprendido por el abad de un monasterio por su comportamiento, contestó con insolencia que cuando disfrutara

---

13 HARPER-BILL, C.: "The piety of the Anglo-Norman knightly class", R.A. Brown (ed), *Proceedings of the Battle Conference on Anglo-Norman Studies, II, 1979*. Suffolk, 1980, pp. 75-76.

suficientemente de los placeres mundanos y se cansara de luchar se convertiría en monje. Pero hay otros muchos casos que, al menos en sus manifestaciones expresas, reflejan arrepentimiento y sincera conversión. En cualquier caso, a los efectos que aquí interesan, lo que cabe resaltar es que para los caballeros del siglo XI, la salvación espiritual dentro de su *status* resultaba particularmente difícil, de ahí que optasen por la renuncia a su modo de vida belicoso. Obviamente, ello implica una clara conciencia de que tanto su actividad habitual, la guerra, como su profesión, la de las armas, les marcaban un camino directo a la condenación.

Sin embargo, en aquellas décadas faltaba ya poco tiempo para que la caballería fuera definitivamente cristianizada y quedara integrada en la ética militar de la Iglesia. Aun así, incluso en los escritos de uno de los autores que más influencia tendría en la creación de una caballería cristiana, al servicio de la fe y de la Iglesia, San Bernardo de Claraval, puede rastrearse la opinión común que hasta entonces había predominado en círculos eclesiásticos sobre la caballería y la guerra. Al dirigirse a los guerreros laicos para proponerles la nueva milicia que aunaba la condición militar y la monástica, les recordaba el peligro constante en que se encontraban sus almas como consecuencia del oficio que practicaban:

"Cuantas veces entras en combate, tú que militas en las filas de un ejército exclusivamente secular, deberían espantarte dos cosas: matar al enemigo corporalmente y matarte a ti mismo espiritualmente, o que él pueda matarte a ti en cuerpo y alma... Si tu deseas matar al otro y él te mata a ti, mueres como si fueras un homicida. Si ganas la batalla pero matas a alguien con el deseo de humillarle o vengarte, seguirás viviendo, pero quedas como un homicida, y ni muerto ni vivo, ni vencedor ni vencido, merece la pena ser un homicida. Mezquina victoria la que, para vencer a otro hombre, te exige que sucumbas antes frente a una inmoralidad".

Estaba claro a los ojos de los pensadores cristianos que los caballeros seculares no eran sino homicidas. O dicho de otra forma por el mismo autor, más que milicia, aquello era malicia:

"Renunciad a ese género de milicia, o por mejor decir, de malicia y perversidad, tan inveterada entre vosotros, con que os armáis de continuo para precipitaros unos contra otros y exterminaros por vuestras propias manos. ¿Qué furor os arrebata, desventurados, para hundir vuestra espada

en el corazón de vuestro hermano, arrancándole junto con la vida del cuerpo la del alma? El vencedor puede gloriarse en tales combates de haber muerto a su propia alma cuando se alegra de haber matado a su enemigo. El lanzarse a tales combates no es un rasgo de bravura y de audacia, sino más bien de locura, de insania y frenesí".

Para entonces, no obstante, la guerra y la caballería se habían sacralizado en muy buena medida y la Iglesia había elaborado unos modelos que permitían integrar a la violencia en su escala de valores. De hecho, hacía mucho tiempo que las posturas no belicistas habían quedado postergadas en los márgenes de la ortodoxia. Los rescoldos del pacifismo evangélico solo podían encontrarse en el seno de la herejía.

Más allá de la ortodoxia: pacifismo y herejía

Desde que, a principios del siglo IV, el cristianismo fue tolerado, pero especialmente cuando en las décadas finales de aquella centuria se convirtió en la religión oficial del Estado romano, la Iglesia se encontró en una posición política y material muy difícil para mantener los postulados pacifistas más coherentes del Nuevo Testamento, especialmente aquellos expresados por Cristo en el sermón de la montaña. Como tendremos ocasión de comprobar más adelante, su nuevo *status* le comprometía en la defensa y el mantenimiento del poder político y del Imperio ahora cristiano, de manera que los reparos morales hacia el servicio militar y hacia la guerra fueron quedando arrinconados. Las circunstancias de siglos posteriores, como la constitución de los reinos germánicos o la integración de la Iglesia en las estructuras políticas, institucionales y económicas de las diversas monarquías altomedievales, le empujaron por el mismo camino de abandono de las tesis no belicistas más radicales. Otras convicciones ideológicas, apuntadas por Ph. Contamine, vinieron a sumarse a esta tendencia: la concepción de la verdad religiosa como un bien supremo que había que proteger frente a los ataques de paganos, cismáticos o herejes; la idea de guerra justa heredada del derecho romano, que permitía utilizar la fuerza en defensa propia o para recuperar un bien o un derecho ilegítimamente arrebatado; las propias nociones belicistas del Antiguo Testamento, etc.

En consecuencia, la Iglesia acabó dando carta de naturaleza a la guerra en la ética cristiana, justificando la violencia y el derramamiento de sangre. Con todo, la conciencia de que las actitudes probélicas tenían difícil encuadre en el ejemplo y el mensaje de Cristo, la certeza moral de que la muerte causada en un enfrentamiento bélico era homicidio y pecado, la seguridad de que la ambición, la soberbia, la envidia o la venganza estaban en la base de la mayoría de las confrontaciones armadas, llevó a las autoridades eclesiásticas a establecer para los cristianos un doble rasero en relación con la guerra: mientras que los fieles podían y debían participar en los ejércitos y seguir a las autoridades seculares a las campañas, los hombres de Iglesia debían de mantenerse apartados de las armas, en situación de pureza, como imitación de Cristo. De esta forma, los principios de no resistencia, la paciencia, el amor como instrumento para combatir el mal, quedaban restringidos al círculo estrecho de los clérigos y monjes, en tanto que se dejaba en manos de los laicos la legitimidad para aplicar la venganza o la reacción armada.

Se comprenderá que, desde muy pronto, surgieran en el seno del cristianismo movimientos que toleraban mal este estado de cosas y que reivindicaban la vigencia y vivencia plena de los principios evangélicos para toda la comunidad cristiana y no solo para los eclesiásticos. Resultaba escandaloso que la mayoría de los creyentes quedase al margen de la imitación a Cristo, de la vida purificada tal como se expresaba en el Evangelio. El amor al prójimo, el combatir mal con bien, el sacrificio, el martirio, igual que la pobreza, la humildad y la castidad, eran actitudes y virtudes irrenunciables para todos los fieles.

Dada la postura oficial de la Iglesia sobre estas cuestiones y su compromiso con un poder político que, en buena medida, se sustentaba en el monopolio de la fuerza, aquellas propuestas pacifistas no solo contenían un fondo subversivo evidente, sino que además amenazaban a la unidad de la Iglesia y de la fe, tal como había quedado establecida en la interpretación ortodoxa del testimonio de Dios hecha por la misma Iglesia católica. Así las cosas, no es de extrañar que las interpretaciones pacifistas más radicales del mensaje de Cristo, estuvieran siempre en la frontera de la ortodoxia, rozando o cayendo directamente en la herejía.

En una fecha tan temprana como el siglo V, San Agustín tuvo que combatir con su obra a la herejía maniquea que sostenía un pacifismo doctrinal basado en el Nuevo Testamento, según el cual hacer la guerra contradecía el principio de amor cristiano. En su consideración sobre la guerra, los maniqueos atacaban el Antiguo Testamento al considerar que las "guerras divinas", impulsadas o dirigidas por Dios, eran imposibles de compatibilizar con el mensaje del Nuevo Testamento.

Siglos más tarde, la antorcha de la no violencia fue recogida por otros grupos marginales o heréticos sobre los que Ph. Contamine ha ofrecido algunos puntos de referencia básicos[14]: los valdenses condenaban como pecado la muerte de un cristiano en un conflicto bélico y se negaban a participar en el servicio militar; los cátaros consideraban criminal cualquier tipo de guerras, incluyendo las justas, entendían que los soldados eran asesinos aunque matasen en cumplimiento de una orden y ni siquiera estaban dispuestos a aceptar la muerte ajena en defensa propia; para los lollardos ingleses del siglo XV, "el asesinato en batalla (...) es expresamente contrario al Nuevo Testamento, en virtud del mandato hecho por Cristo a los hombres de amarse y tener piedad de los enemigos y no matarlos", de manera que la guerra era reprobable independientemente de su causa: no era lícito ni santo luchar contra los infieles, ningún cristiano debía combatir contra otros cristianos en defensa de la justicia, un creyente tenía prohibido defenderse o resistir por la fuerza un ataque, la pena de muerte y la venganza eran igualmente condenables; entre los hussitas hubo una rama pacifista, dirigida por Pedro Chelcicky, que recordaba que la ley de Cristo era la ley del amor y que esta ley prohibía matar, que las armas de los cristianos solo podían ser espirituales y su misión era la de redimir almas, no destruir cuerpos, y que instaba a sus adeptos a no participar en el servicio militar.

En definitiva, como ha concluido el citado autor, todo esto venía a ser la recuperación, por parte de los movimientos heréticos, de muchas opiniones de la propia iglesia católica preconstantiana, y no eran sino la traslación al comportamiento del conjunto de la sociedad y de los poderes públicos de aquellas actitudes que la Iglesia reservaba para quienes pretendían alcanzar la perfección, esto es, para los clérigos y los monjes.

---

[14] CONTAMINE, Ph. : *La guerra en la Edad Media*. Barcelona, 1984, pp. 364-366.

La guerra sacralizada

Si poner la otra mejilla como norma de comportamiento, si aceptar la persecución y la violencia con resignación, si renunciar a la venganza ante actos hostiles, si defender la vigencia del sermón de la montaña en las actitudes cotidianas de los creyentes se había llegado a convertir en una doctrina peligrosa, errónea y heterodoxa, entonces estaba claro que la "tendencia belicista" a la que nos referíamos páginas arriba había triunfado plenamente en el pensamiento cristiano y en las posturas oficiales de la Iglesia católica.

De una manera progresiva, la robustez de las ideas que preconizaban la no violencia y que fueron dominantes durante los tres primeros siglos de cristianismo fue debilitándose y dio paso a la aceptación de la espada, a la justificación de los conflictos armados, a la sacralización de la guerra, a la cristianización de la caballería. A caballo entre los siglos II y III, Tertuliano había sostenido que "Cristo, al desarmar a Pedro, descintó a todos los soldados". Parafraseando a este autor, puede afirmarse que, con el paso del tiempo, los sucesores de Pedro y otros pensadores que reinterpretaron el mensaje del Evangelio se encargaron de rearmar el cristianismo y de recomponer los cintos de los guerreros. A su disposición estaba el ejemplo del belicoso Dios del Antiguo Testamento y algunos párrafos ambiguos o descontextualizados de la palabra de Jesús. Las circunstancias históricas por las que pasó Occidente a partir del siglo IV y las vicisitudes de la Iglesia altomedieval influyeron de manera determinante en este cambio de actitud, que en realidad tiene mucho de aceptación de las nuevas realidades y de adaptación pragmática a las mismas.

Una nueva actitud ante la guerra: aceptación y adaptación pragmática

La conversión del Imperio Romano y la nueva posición político-ideológica de la Iglesia

Aunque con anterioridad al siglo IV pueden señalarse algunos indicios, especialmente en Oriente, de reclutamientos de fuerzas armadas o de intervención directa en algunas operaciones militares por parte de

autoridades eclesiásticas, lo cierto es que hay que esperar hasta que el cristianismo fuera tolerado por Constantino, se pusiera fin a las persecuciones, y se convirtiera en religión oficial del Imperio en tiempos de Teodosio, para que se produjera una alianza estable entre el Estado y la Iglesia.

La nueva posición alcanzada por ésta, incardinada ahora en los resortes del poder político y comprometida con la suerte del Imperio, conllevó un giro notable en su consideración sobre los deberes militares de los cristianos y sobre la naturaleza moral de la guerra. Ahora el Imperio era un Estado cristiano, sus límites se confundían con los de la cristiandad y sus enemigos eran también los de la Iglesia y de la fe. En consecuencia, la objeción de conciencia de los creyentes frente al servicio militar dejaba de tener sentido, pues al defender al Imperio ayudaban a mantener a la Iglesia y a la religión, y la guerra contra los adversarios del Estado se convertía en una forma de garantizar la *pax* romana, identificada ahora con la paz cristiana. Algunos textos litúrgicos, fechados hacia el siglo V, ya transmiten claramente la imagen de alianza y de comunidad de intereses entre el Imperio y la Iglesia, y nos colocan ante la nueva actitud de esta frente a la guerra:

"¡Señor [suplican los sacerdotes en una oración], derrota a los enemigos del nombre romano y de la fe católica! ¡Defiende en todos los lugares al gobernante de Roma para que por su victoria tu pueblo pueda asegurarse la paz! ¡Destruye a los enemigos de tu pueblo! Defiende la estabilidad del nombre romano y protege su gobierno, así que la paz y el permanente bienestar puedan reinar entre su pueblo".

Como indicó C. Erdmann, el conocido gesto de Constantino, colocando el monograma de Cristo en las banderas imperiales –el *labarum*–, dos símbolos tenidos hasta entonces como antagónicos e irreconciliables por los creyentes, venía a representar muy gráficamente la fusión entre el poder militar romano y la iglesia católica.

Ciertamente esta actitud podía generar fricciones con las antiguas convicciones pacifistas, pero algunos autores se encargaron de encajar las dos posturas, aparentemente irreconciliables. A principios del siglo IV Eusebio de Cesarea, un obispo y consejero de Constantino, sostenía que la conversión de éste representaba el cumplimiento de las profecías sobre la construcción de un reino de Dios en la tierra, y que el Imperio

Constantino. Mosaico del siglo xv. Museo San Marcos de Venecia

romano no era sino el instrumento político para hacer efectiva la paz y la difusión del Evangelio. Obviamente, ante esta realidad los cristianos no podían dejar de comprometerse en su defensa y mantenimiento, de manera que el mandamiento de amor al enemigo quedaba supeditado al bien superior de salvaguardar el reino de Dios.

Para resolver la posible contradicción entre la palabra de Jesús acerca de la no violencia y las necesidades militares a las que inevitablemente

tenía que hacer frente el Imperio, proponía el doble rasero moral del que ya hemos hablado: no todos los fieles tenían que llevar una vida que imitara el ejemplo de Cristo ni todos debían adaptarse estrictamente al modelo evangélico. Bastaba que lo hicieran los clérigos y los monjes, que se encargarían, en bien de los demás, de llevar a la práctica las prescripciones de Jesús: pobreza, abstinencia, humildad, apartamiento del mundo, resignación y, por supuesto, una actitud pacífica. Los demás, los laicos, podían enriquecerse, casarse, participar en el ejército y hacer la guerra. La oración y el ejemplo de los primeros serviría para redimir a los segundos, de manera que el camino de la violencia, el uso de armas y la efusión de sangre quedaba expédito para la inmensa mayoría de los creyentes, sin que la palabra de Cristo fuera un obstáculo.

San Ambrosio de Milán dio otro paso importante en el camino de la aceptación de la guerra por parte de la Iglesia y la identificación entre romanidad y cristiandad. Su propia biografía podría servir para ilustrar esta fusión, ya que después de todo, antes que obispo de Milán, Ambrosio había tenido un alto cargo en la administración romana, nada menos que prefecto del pretorio en Italia del Norte. Para este autor, la defensa del Imperio, amenazado por bárbaros infieles, equivalía a la defensa de la fe, pero difícilmente ésta podría llevarse a cabo eficazmente por los herejes arrianos que entonces dominaban el Estado.

En el nuevo Imperio cristiano debían ser los fieles quienes asumieran su protección armada. El nombre y la religión de Jesús, y no las antiguas águilas paganas –sostenía en un texto publicado por Bainton–, debían ahora conducir a los ejércitos romanos:

"Desde la Tracia, Dacia, Moecia y toda la Valeria de los panonianos oímos las blasfemias que se predican [en el seno del Imperio] y vemos a los bárbaros que invaden (...) ¿Cómo podía el Estado romano estar a salvo con tales defensores? (...) Sencillamente, los que violan la fe no pueden sentirse seguros (...) No son las águilas y los pájaros los que deben conducir los ejércitos, sino tu nombre y tu religión, oh Jesús".

En su argumentación, la suerte de la fe católica y la del Imperio ortodoxo quedaban intrínsecamente unidas. El compromiso, no obstante, era mutuo: de la misma forma que los cristianos debían aportar su fuerza para apoyar al Estado, éste se convertía en garante de la unidad de la

Iglesia y de su mensaje, y en enemigo de todos aquellos que no se atuvieran a la ortodoxia. La fuerza legal y militar del Imperio se puso al servicio de la Iglesia católica contra todos los movimientos heterodoxos y la herejía se convirtió en un delito asimilado a la alta traición, de manera que tanto la guerra en las fronteras contra los bárbaros paganos como la persecución violenta de los herejes quedaban justificadas por razones político-religiosas.

Frente a quienes pudieran objetar la inmoralidad del uso de la fuerza, San Ambrosio recordaba que el Antiguo Testamento aportaba ejemplos suficientes de un tipo de guerra inspirada por Dios por amor a su pueblo y en su defensa, encontrando una asimilación evidente entre aquellas guerras y las que el Imperio cristiano debía mantener contra los bárbaros: a su juicio, las invasiones germanas eran un castigo divino contra la heterodoxia imperante con el emperador Valente, y los godos se identificaban con el pueblo Gog de la profecía de Ezequiel, de forma que la guerra contra éstos adquiría los caracteres de una confrontación bíblica, cuyo resultado sería la expresión de la voluntad de Dios. Al enlazar las guerras del Imperio Romano, apoyadas por la Iglesia, con las del Antiguo Testamento, se daba entrada a una interpretación que sacralizaba un conflicto contemporáneo.

El pensamiento de San Agustín constituye un hito central en la aceptación de la guerra por parte de la ética cristiana. A lo largo del anterior capítulo, a propósito de la configuración del concepto de guerra justa, ya tuvimos ocasión de exponer y analizar algunas de las propuestas de este obispo de Hipona, contemporáneo de las invasiones bárbaras, de la caída del Imperio Romano y de la aparición de no pocos movimientos heréticos que amenazaban la unidad de la fe y de la Iglesia.

Su experiencia personal y su sombría opinión sobre la naturaleza humana le llevaron a aceptar que el pecado era consustancial al hombre y que la guerra, que no era sino su consecuencia, debía considerarse como un mal menor, inevitable y necesario, en un mundo en el que la paz completa no podría alcanzarse nunca. Esta última convicción le obligó a reinterpretar la ética cristiana de la no violencia a la luz de aquella realidad insoslayable. Los cristianos no podían obviar que la paz era imposible en la tierra y, por tanto, no tenían otra opción que aceptar la

existencia de la guerra y tomar parte en ella para combatir el pecado, la maldad y la injusticia, al menos bajo ciertas condiciones. De esta forma, la guerra, que originalmente es fruto del pecado, se convierte también en herramienta de Dios para luchar contra él.

Los ejemplos del Antiguo Testamento demostraban a los creyentes que había cierto tipo de guerras que habían sido queridas por Dios y que, por tanto, eran inobjetables desde el punto de vista moral o religioso, luego la posición pacifista radical, como la sostenida por los maniqueos, era errónea. Por otra parte, San Agustín entendía que la actitud pacífica y resignada que Cristo había propuesto, los principios de no violencia y de amor al enemigo que impregnaban todo su mensaje, no se referían a la actuación externa de sus fieles, sino a su disposición de ánimo, a su rectitud moral, a la pureza de su corazón.

Desde este punto de vista, lo que se había de tener en cuenta a la hora de establecer la vinculación entre guerra y pecado no era el hecho en sí –el uso de la fuerza o el derramamiento de sangre– sino la intención con que se hacía: los cristianos podían librar guerras siempre que estuviesen llevados por el deseo de alcanzar la paz y no por la codicia o la crueldad.

"El deseo de paz provoca la necesidad de la guerra. Que Dios nos libre de la necesidad y nos conserve en la paz. No se pretende la paz para provocar la guerra, sino que se libra la guerra para lograr la paz. Sé, pues, pacífico a la hora de hacer la guerra, para que tras derrotar a los que combates, les lleves el beneficio de la paz".

Más aun, en la medida en que la fuerza pudiera servir para impedir que el enemigo continuase perseverando en la injusticia, en el error o en el pecado, la guerra se convertía en un acto de caridad, en un acto de amor. Si, como sostenía San Agustín, amar a la paz era amar a Cristo, entonces defender la paz era defender a Cristo. Así las cosas, la violencia, aunque fuese extrema, no solo quedaba justificada, sino también acorde a los preceptos evangélicos.

El argumento agustiniano invertía el sentido literal del mensaje de Jesús y abría definitivamente el pensamiento y la ética cristiana a la sacralización de la guerra. De momento, ante la presión de los bárbaros que amenazaban al Imperio cristiano, los creyentes estaban plenamente justificados para tomar las armas en defensa del Estado sin que se les pudiera acusar de homicidio, porque seguían a una autoridad legítima

cuyo poder, además, derivaba de la voluntad de Dios. Igualmente quedaban exculpados de quebrar los santos mandamientos cuando luchaban con la espada contra los herejes que violaban la ley de Dios y la doctrina católica, porque su intención era justa y guiada por la caridad, la búsqueda del bien y de la paz. Por supuesto, el poder público era el instrumento que debía dirigir la persecución armada de la herejía y las autoridades eclesiásticas tenían que recurrir a él para coaccionar o castigar a los desviados y cismáticos. Con ello, la guerra quedaba justificada por motivos religiosos, bien fuera para salvaguardar la ortodoxia, bien para defender a la Iglesia. Estos conflictos armados no solo eran justos, como vimos en el anterior capítulo, sino que en buena medida también eran sagrados y, de hecho, en la opinión de San Agustín el concepto de guerra justa resulta inseparable del de guerra santa.

La influencia germánica en la concepción cristiana de la guerra

La irrupción exitosa y definitiva de los pueblos bárbaros en el Imperio Romano cristiano y la constitución sobre su solar de una constelación de reinos dirigidos por monarquías germánicas tuvo un impacto notable sobre la Iglesia y sobre sus posturas en torno a la guerra. Las nuevas minorías dirigentes eran paganas –caso de los francos– o heréticas –como los visigodos arrianos–, por lo que inicialmente la posición general de la Iglesia católica fue algo comprometida y parece lógico que el decidido apoyo –humano y doctrinal– que las autoridades eclesiásticas habían dado al Estado y sus guerras en la época imperial se hiciera bastante más tibio.

No obstante, progresivamente las monarquías bárbaras fueron renunciando a sus antiguas creencias y adoptando como propia la religión católica, con lo que la Iglesia, y con ello sus propuestas en torno a la consideración de la guerra, volvía a la situación que había conocido en los dos últimos siglos de historia romana. Pero no todo fue exactamente igual que antes: los germanos eran pueblos que estimaban la vida militar, con códigos sociales y morales altamente influidos por la actividad bélica. Incluso para los pensadores católicos que justificaban la guerra, como San Agustín, ésta tenía una raíz pecaminosa que no podían olvidar: recuérdese que era un mal menor y necesario, pero mal al fin y al cabo

que denotaba la fractura de una paz anhelada y deseable. Para los germanos, por el contrario, las virtudes militares copaban su escala de valores: el heroísmo, la valentía personal, la fidelidad en el servicio militar, el sacrificio personal en pro del jefe hasta sus últimas consecuencias, la venganza de sangre, el desprecio de la vida cómoda y pasiva, todos ellos eran valores éticos que enraizaban en su pasado pagano. En comparación con la paz, la guerra era para los germanos una forma de vida superior en la que, obviamente, no encontraban objeción alguna, hasta el punto de que algunos elementos militares, como las armas, tenían la consideración de sagradas y se utilizaban para jurar sobre ellas.

La conversión de estos pueblos, con toda su carga militarista, al cristianismo y la integración de la Iglesia católica en sus estructuras sociopolíticas, necesariamente tenían que producir un trasvase de los valores belicistas desde la cultura germánica a la ética cristiana. En palabras de Flori, bien puede afirmarse que la iglesia cristianizó a los bárbaros, pero que en contrapartida los germanos "barbarizaron" a la iglesia, sometiéndola a un proceso de aguda militarización[15].

La aceptación de la nueva religión por parte de los germanos no supuso una renuncia a su belicosidad, puesto que religión y ética formaban esferas separadas en el mundo germánico. Antes al contrario, la concibieron como una creencia que les conducía al éxito militar, viendo en el Dios de los cristianos a un verdadero dios de la guerra que tenía en su mano la victoria. Bainton ha recordado que, ante la insistencia de su mujer, Clotilde, para que se convirtiera, el rey de los francos, Clovis, exclamaba:

"Cristo Jesús, a quien Clotilde proclama Hijo del Dios vivo, de quien se dice que concede la victoria a aquellos que esperan en Él, si me concedes la victoria sobre éstos, mis enemigos, creeré en ti y seré bautizado en tu nombre".

Un antiguo poema germánico, publicado por el mismo autor, celebra la defensa armada que San Pedro hizo de su maestro, y el tono sirve para comprobar no solo la interpretación belicista del cristianismo hecha

---

15 FLORI, J.: *La guerre sainte. La formation de l'idée de croisade dans l'Occident Chrétien*. París, 2001, pp. 40-41.

por los germanos, sino también la distancia que separaba a este cristianismo del pacifismo evangélico:

"Entonces hirviendo de ira
esgrimiendo presto la espada,
Simón Pedro,
perdida el habla,
su corazón afligido
porque alguien intentara
a su Maestro apresar,
valientemente se enfrentó a los criados
como arrojado caballero,
escudando a su Soberano;
sin miedo en su corazón, desenvainó a prisa
su relampagueante espada,
adelantó una zancada hacia el primer enemigo,
descargó un fuerte mandoble,
con el cortante filo desgajó,
por el lado derecho,
la oreja de Malco".

Desde luego, la Iglesia no tardó en adaptarse a las nuevas circunstancias. Para ello, en vez de combatir la belicista escala de valores de los bárbaros, procedió a "bautizarla" en la medida de lo posible: si éstos creían que las espadas eran sagradas, entonces bastaba con cristianizar la creencia haciendo de sus pomos receptáculos de reliquias; si consideraban que matar a un hombre durante la batalla era el momento culminante de la vida del guerrero, había que mitigar tanto furor imponiendo una penitencia; si tenían deidades bélicas, como Wotan, podían ser sustituidas por santos a los que se les pudiera atribuir alguna cualidad militar, como el arcángel San Miguel, debelador de Satán en el Apocalipsis, que acabó por convertirse en santo patrono de los guerreros germánicos y, más tarde, de los normandos cristianizados.

La influencia de la ideología bélica germánica en la Iglesia católica se concretó muy pronto con la creación de toda una liturgia clerical

asociada a la guerra. En este sentido, el caso de los visigodos, estudiado con detenimiento por A.P. Bronisch, a quien seguimos en los siguientes párrafos[16], es paradigmático: se compusieron rezos que rogaban a Dios su protección frente a los enemigos, la victoria en el campo de batalla, la ayuda celestial para vencerlos; se concibieron rituales propiciatorios para ganarse el apoyo divino mediante la bendición de ejércitos, banderas y armas; se sacralizaron, mediante estas prácticas, a los contingentes armados.

En el rezo más antiguo entre los que contienen alusiones a la vida militar, fechado hacia la segunda o tercera década del siglo VII, se pide ya la intercesión de Dios frente a los enemigos y su auxilio para derrotarlos: "libéranos de los sanguinarios y defiéndenos de las armas del enemigo con tu escudo; mándanos el auxilio invencible del cielo y a nuestros adversarios redúcelos al oprobio". Igualmente, como ha hecho notar Sánchez Prieto, en el III Concilio de Mérida, del año 666, se establecía que, cuando el rey saliese en campaña, los clérigos se encargarían de rogar a Dios por su éxito militar:

"Manda el santo concilio que cuantas veces cualquier causa le hiciese salir en campaña contra sus enemigos, cada uno de nosotros observará en su iglesia las siguientes normas: que todos los días (...) se ofrezca el sacrificio a Dios omnipotente por su seguridad, la de sus súbditos y la de su ejército, y se pida el auxilio del divino poder para que el Señor conserve la vida de todos, y el omnipotente Dios conceda la victoria al rey".

La expresión más acabada de la liturgia "bélica" visigoda, donde con mayor detalle puede comprobarse el grado de impregnación entre lo militar y lo religioso en un ámbito germánico, la constituye la serie de rezos, bendiciones y cánticos que eran pronunciados o cantados cuando el rey y su ejército partían hacia la guerra ("*Ordo quando rex cum exercitu ad prelium egreditur*") o cuando volvían de la misma ("*Orationes de regressu regis*"), contenidos en el llamado *Liber Ordinum*. Todo ello contribuye nítidamente a ofrecer una imagen sacralizada de la guerra y del ejército que contrasta agudamente con las posiciones evangélicas de la iglesia preconstantiniana. Sintéticamente, el

16 BRONISCH, A.P.: *Reconquista und Heiliger Krieg. Die Deutung des Krieges in Christlichen Spanien von den Westgoten bis ins Frühe 12. Jahrhundert*. Münster, 1998.

Guerrero germánico a caballo. Estela funeraria de Hornhausen, siglo VII.
Landesmuseum für Vorgeschichte, Halle

ritual que precedía la salida del monarca para una campaña militar seguía los siguientes pasos, todos ellos cargados de un enorme simbolismo sacro: en primer lugar, el rey entraba en la basílica de San Pedro y San Pablo de Toledo a rezar tumbado en el suelo. Tras levantarse, el clero imploraba la protección divina –"Que Dios esté con vos en vuestra campaña, y que sus ángeles os acompañen"– y alababa al Señor como Dios del ejército –"*Deus exercituum*"– que concede la victoria, protector ante los enemigos, comandante o guía del contingente armado. Entonces, el obispo que presidía esta ceremonia de bendición entregaba al rey una cruz de oro que contenía la reliquia del "*lignum crucis*", que acompañaba al monarca durante toda la campaña. Después los subordinados del rey iban recibiendo del clero las banderas que estaban situadas en el altar, al tiempo que los cánticos sagrados y los rezos recordaban que Dios había entregado el poder al rey y al ejército para vengarse de

los enemigos, equiparando al ejército godo con el pueblo de Israel, profetizando su victoria e insistiendo en la protección del Señor a sus fieles. Ante la iglesia, el obispo otorgaba su bendición para que el rey –calificado como "príncipe sagrado"– obtuviese la victoria, todo ello bajo el signo de la cruz, que aparece convertida en estandarte de guerra y garantía de triunfo, tras lo cual el ejército se ponía en marcha en medio de oraciones que suplicaban el amparo divino el día del combate.

La idea de Dios como protector y jefe de la expedición, la humillación del rey en el suelo de la iglesia implorando el perdón de sus pecados antes de iniciar una expedición, la consideración del Señor como "Dios del ejército", la entrega de las banderas y de la reliquia de la cruz, el papel central del clero en la preparación espiritual de los guerreros que se dirigen al combate, e incluso la noción de "gobernante sacro" en un contexto prebélico, conforman un escenario en el que la guerra se presenta plenamente integrada en la escala de valores cristianos: siguiendo la idea de Flori antes indicada, está claro que los germanos habían cristianizado su ritual guerrero, pero en contrapartida la Iglesia había militarizado su mensaje.

Si no, baste recordar otra "oración por el ejército", que Erdmann remonta al siglo VIII, en la que los eclesiásticos invocan el favor divino para todo un ejército, a fin de que pueda alcanzar la victoria:

"Dale, Señor, a nuestra fuerza la ayuda de Tu compasión, y como Tú protegiste a Israel cuando salió de Egipto, así envía ahora a Tu pueblo que va a la batalla un ángel de luz que los defienda de día y de noche de todo mal. Deja que su marcha se haga sin esfuerzo, su camino sin temor, su valor sin vacilar, recta su voluntad para la guerra; y después de que hayan conseguido la victoria por el liderazgo de Tu ángel, no dejes que honren su propio poder, sino que den gracias por el triunfo al victorioso Cristo, Quien triunfó en la cruz por su humildad".

Pero la adaptación de la Iglesia a la belicosidad germánica no se restringió al plano de las ideas y de los ritos, sino que también se extendió a la esfera institucional. Una vez producida la conversión al catolicismo de los distintos reinos bárbaros, el alto clero entró a formar parte de la administración, asumió compromisos políticos y se incardinó plenamente en las estructuras institucionales, integrándose en la elite

socioeconómica de los distintos estados. En consecuencia, la Iglesia en su conjunto tuvo que asumir responsabilidades políticas, tanto en las circunscripciones jurisdiccionales que fue adquiriendo como frente al poder central, y ello suponía aceptar deberes militares de diversa índole.

Aunque la tradición dominante en el pensamiento y en la jurisprudencia eclesiástica se había mostrado siempre muy refractaria a la implicación directa de los clérigos en los ejércitos, en algunos reinos germánicos, como el visigodo, la legislación no dudó en militarizar al alto clero y en establecer mecanismos de movilización de sus fuerzas en caso de necesidad. Así lo demuestra, por ejemplo, el código militar del rey Wamba, en el que se obliga de manera directa a los obispos y otros eclesiásticos a participar en la defensa del reino cuando fuera atacado por los enemigos, bajo diversas sanciones penales:

"Además, ordenamos por la presente sanción que, desde el día de la promulgación de esta ley, si cualquier enemigo se levantase violentamente contra nosotros, todos los que fueran convocados a la defensa del pueblo y de la patria deben acudir, ya fueran obispos u otros órdenes eclesiásticos, condes o duques, y no retrasar su salida contra los enemigos. En caso de que algún sacerdote o clérigo no se presentara y por esta razón los enemigos causaran daños en nuestros bienes y tierras, pagarán con sus propios bienes y serán exiliados de acuerdo con la libre decisión del príncipe. Esta sentencia solamente es aplicable a obispos, presbíteros y diáconos. En lo que se refiere a clérigos sin rango superior, deben aplicarse las mismas penas que se han establecido para los laicos".

Por el contrario, la legislación conciliar y civil del otro gran reino germánico de Occidente, el de los francos, parece que mantuvo apartados a los eclesiásticos de la participación directa en los ejércitos. No obstante, también aquí la implicación de los obispos en las estructuras políticas del reino les obligaba a actuar como señores laicos y, como tales, debían hacer frente a responsabilidades militares, defendiendo sus propios señoríos o aportando sus fuerzas a los ejércitos reales. Por otra parte, cuando los altos cargos eclesiásticos comenzaron a estar ocupados por individuos procedentes de la aristocracia franca, imbuidos de la ética bélica característica de su ascendencia, su imbricación en las actividades

militares debió de resultar un fenómeno bastante natural, aunque no estuvieran impelidos a ello por una obligación legal.

El pragmatismo de la Iglesia y del pensamiento cristiano en torno a la guerra, la violencia y los ejércitos, había conseguido adaptarse por dos veces a las circunstancias históricas que le tocó vivir, primero como consecuencia de su conversión en religión oficial del Imperio, y luego a raíz de la constitución de los reinos germánicos en Occidente. En ambos casos se había logrado una alianza estable con el poder político, con las ventajas económicas, sociales y políticas inherentes a este proceso, pero a cambio había tenido que renunciar al pacifismo evangélico, reconocer la licitud de la participación de los cristianos en la guerra, la justicia y aun la sacralidad de las guerras emprendidas por el poder público, y finalmente también la integración –llegado el caso– de las autoridades eclesiásticas en los entramados militares.

A mediados del siglo VIII, tras este proceso de adaptación, estaban ya puestas casi todas las bases doctrinales y socio-políticas necesarias para que la cultura del Occidente cristiano sacralizara plenamente y con todas sus consecuencias la guerra. Las circunstancias por las que hubieron de pasar los reinos y la Iglesia occidental a partir de entonces no hicieron sino profundizar en esa misma tendencia: la nueva asociación entre el Imperio carolingio y el Papado romano, la formación del patrimonio territorial de San Pedro, el desarrollo de las segundas invasiones, las nuevas amenazas padecidas por la Iglesia tras la descomposición del Imperio, la reforma eclesiástica del siglo XI... todas ellas fueron aportando componentes en el proceso de santificación de la guerra.

Hacia la plena sacralización de la guerra

Una nueva asociación entre Estado e Iglesia: el Imperio Carolingio

La doble tendencia que venimos señalando en estas páginas –cristianización de los germanos y de sus construcciones políticas, por una parte, y militarización del pensamiento católico y de las estructuras eclesiásticas, de otra– alcanza un momento culminante con el acceso a la monarquía franca de la dinastía carolingia. Desde varios puntos de vista, el proceso de sacralización de la guerra se verá reforzado en la línea que

Carlomagno, dominador de los lombardos.
Marfil del siglo IX

venía desarrollándose desde el fin del Imperio Romano de Occidente, pero al mismo tiempo surgirán matices nuevos con proyección de futuro.

Para entender la situación creada a mediados del siglo VIII, resulta necesario recordar las circunstancias y los términos en los que tuvo lugar la confluencia de intereses y la alianza entre la dinastía carolingia y el Papado de Roma. De un lado, Pipino el Breve, el antiguo mayordomo de palacio que había acabado con la monarquía de los reyes francos merovingios, necesitaba la legitimación eclesiástica para el "golpe de Estado" que le había llevado al poder; de otro, Roma requería apoyos militares para hacer frente a los lombardos que amenazaban sus posesiones en Italia. Así las cosas, la nueva dinastía pasó a convertirse en el defensor

armado de los intereses de la Iglesia frente a sus competidores lombardos, haciendo efectiva la falsa "donación de Constantino", en virtud de la cual una parte importante de la península italiana pasaba a manos pontificias. En su nueva posición como garante del Papado, de la Iglesia y de la religión, pocas dudas podían quedar sobre la legitimidad del poder carolingio.

El papa Esteban II (752-756) se encargó de asegurar a los francos que obtendrían el perdón de sus pecados y la vida eterna a través del apóstol Pedro a cambio de la obediencia a la Iglesia:

"Puesto que confiamos en vosotros, porque teméis a Dios y amáis a vuestro patrón, San Pedro, el primero de entre de los apóstoles, y a nuestro ruego os habéis convertido con toda la devoción del alma en colaboradores y aliados de Su empresa, debéis saber que lo que habéis llevado a cabo en las luchas en defensa de la Santa Iglesia, vuestra madre espiritual, hace que vuestros pecados sean perdonados por el príncipe mismo de los apóstoles, y por vuestros esfuerzos recibiréis de mano de Dios cien veces más, y poseeréis la vida eterna".

Ciertamente, en el documento citado las recompensas espirituales –el perdón de los pecados– parece que están ya asociadas a la guerra pero, por si quedara alguna duda, en el contexto político en el que se emitió estaba claro que la cooperación y ayuda a la que se refiere habría de concretarse en términos militares: en los tiempos de Pipino, como ya hemos comentado, frente a los lombardos; en los de Carlomagno, contra éstos y contra los romanos rebelados frente a la autoridad pontificia. Respecto a este último, su biógrafo Eginardo hace notar:

"en todo el tiempo que duró su reinado no consideró nada más importante que restaurar por medio de sus esfuerzos y acciones la antigua autoridad de la ciudad de Roma y no solo defender y proteger con sus brazos la iglesia de San Pedro, sino también enriquecerla y adornarla con sus recursos para que brillara por encima de todas las otras".

La alianza política, reforzada simbólicamente con la proclamación imperial de Carlomagno a manos del Papa en el año 800, tuvo a su vez reflejo en el terreno de los principios: el Imperio Carolingio fue concebido como una monarquía justa que tenía entre sus obligaciones la lucha contra los impíos y la defensa de la Iglesia. En contrapartida, el Papado le garantizaba su apoyo moral en las expediciones militares interme-

diando ante Dios a través de la oración, en la certeza de que de esta forma el emperador se aseguraba la victoria. En esta nueva concepción del poder, los objetivos políticos se confundían con los eclesiásticos, puesto que, como ha advertido Erdmann, la separación entre Estado e Iglesia, entre laicos y clérigos, desaparecía en el Imperio cristiano. El emperador se convertía en la espada material que debía asegurar el orden interior y la paz de la cristiandad, y al mismo tiempo tenía que ampararla frente a los paganos. J. Flori ha recogido el testimonio al respecto del propio Carlomagno, en una carta dirigida al papa León III:

"A nosotros nos corresponde, con el socorro de la piedad divina, defender en el exterior a la Iglesia de Cristo contra los ataques de los paganos y las devastaciones de los infieles y velar en el interior por la fe católica".

En consecuencia, las guerras del Imperio fueron interpretadas por los autores eclesiásticos en términos similares a las del Antiguo Testamento: conflictos queridos e inspirados por Dios y librados con su ayuda –a través de San Pedro– en pro de su pueblo y de la fe, solo que ahora el pueblo elegido no era el israelita, sino el franco, que se beneficiaba de los rezos de los obispos y sacerdotes a favor de la victoria. Como ha matizado Flori, Dios no aparecía en aquellas guerras como en las de la Biblia, pero indudablemente la lucha contra los paganos en el exterior y la defensa de la iglesia de Roma en el interior contribuían a sacralizar la autoridad imperial y su actividad bélica.

En el proyecto político de Carlomagno, la expansión a costa de sus vecinos paganos ocupaba un papel primordial, y la Iglesia no dudó en colaborar con el Estado y en justificar el combate contra paganos e infieles, estableciendo una ligazón entre las guerras netamente ofensivas del Imperio contra sus enemigos y la expansión de la cristiandad. De hecho, la guerra en Italia contra los lombardos fue justificada en virtud de la petición papal y de la defensa de los intereses de la Iglesia, en tanto que la negativa de los sajones a aceptar el cristianismo fue el argumento utilizado para legitimar la conquista y la conversión forzosa. El Imperio se arrogó como función la de dilatar sus fronteras para alejar a los infieles, luchar contra ellos y ganarlos para la fe católica.

Ciertamente, el fenómeno no era nuevo, pues en tiempos del Imperio romano los Padres de la Iglesia ya habían unido la suerte militar del

Estado frente a los pueblos paganos y la de la fe católica. Sin embargo, entonces se pretendía defender el Imperio, y por tanto a la propia Iglesia, de las agresiones externas, en tanto que ahora se trataba de conquistar, de agredir, de llevar la guerra más allá de las fronteras con el objeto de subyugar política y militarmente a otros pueblos... y de cristianizarlos. También es verdad que, a finales del siglo VI, el papa Gregorio había defendido en sus escritos la conversión por la fuerza de herejes e infieles. Pero no por eso la situación dejaba de presentar un matiz que no tenía precedentes: por primera vez la Iglesia se veía envuelta en una guerra misionera que imponía la fe con la fuerza de las armas, no dudando en sacralizar estas acciones militares mediante rezos, ayunos y procesiones.

La expansión político-militar del Imperio quedaba así plenamente identificada con la dilatación de la fe. Como expresaría el biógrafo de Carlomagno, después de muchos años de guerra contra los sajones se puso fin al conflicto armado, "con la condición, propuesta por el rey y aceptada por los enemigos, de que tras abjurar del culto a los demonios y abandonar las ceremonias patrias, adoptaran la fe cristiana y sus sacramentos, y unidos con los francos formaran con ellos un solo pueblo".

Queda todavía otro aspecto más en la militarización que experimentó la Iglesia durante esta etapa. Frente a las antiguas prohibiciones, el clero carolingio tuvo que hacer frente a la obligación de participar en las campañas militares. Lo nuevo realmente no era que los clérigos se involucraran en la guerra, porque en realidad ya lo venían haciendo desde siglos antes, sino que ahora tenían la obligación de hacerlo. Desde luego, a esta situación no era ajeno el hecho de que las instituciones eclesiásticas habían quedado integradas en la organización del Imperio: las autoridades religiosas era grandes propietarios, señores feudales que, siguiendo con la práctica habitual, estaban cargados con un servicio de armas al que debían de hacer frente manteniendo a sus propios guerreros. La implicación de los obispos y abades en las estructuras políticas, asumiendo funciones públicas, les obligaba a actuar como señores laicos o como agentes reales, y como tales debían servir militarmente al emperador. Como cualquier otro miembro de la nobleza carolingia, su presencia personal en los ejércitos podía ser reclamada por el emperador, y en tal supuesto tendrían que combatir.

Aunque se refiera a una época un poco posterior, no deja de ser significativo que en circunstancias comparables se haya contabilizado la muerte de diez obispos germanos en el campo de batalla entre 886 y 908. Llegado el caso, esta misma fuerza militar habría de servirles para defender sus propios señoríos.

La asociación entre Imperio y Papado en el tránsito del siglo VIII al IX había resultado crucial en el proceso de santificación de la guerra, dando lugar a varias novedades en este camino: no era del todo nuevo que se confundieran los límites de un estado con los de la cristiandad, pero en cambio sí lo era la concepción de una guerra misionera donde la expansión militar se asociaba a la conversión de los paganos y a la ampliación de los términos de la fe, así como la insinuación –todavía insuficientemente desarrollada– de que el combate sostenido en defensa de la Iglesia acarreaba méritos espirituales. Ni la integración de la jerarquía eclesiástica en la estructura política del Estado ni la configuración de las autoridades religiosas como grandes propietarios y señores feudales resultaban del todo novedosas, pero nunca hasta ahora se había llegado tan lejos en este terreno. La constitución de un estado eclesiástico, con una amplia plataforma territorial en el centro de Italia, con evidentes aspiraciones expansionistas hacia el sur y el norte de la Península, era otro fenómeno nuevo que, a corto plazo, generaría más condiciones para la sacralización de la guerra cuando ésta se librara en defensa de los intereses políticos del nuevo estado romano o de su cabeza, el Papa.

La Iglesia había alcanzado tal grado de interrelación con el Estado y había desarrollado sus intereses económicos, políticos y territoriales en tal medida que cualquier ataque contra el Imperio lo sentiría como una amenaza contra ella misma. Tampoco debe extrañar que, por una suerte de elevación, cualquier embate contra sus nuevas posesiones en torno a Roma fuera interpretado como un atentado contra la fe católica. Si además se daba la circunstancia de que los protagonistas de aquellas agresiones fueran paganos o infieles, el territorio para la santificación de la guerra quedaba plenamente abonado. Pues bien, estas fueron las circunstancias que se vivieron en Occidente a partir de la desintegración del Imperio carolingio y, sobre todo, con el segundo asalto pagano e infiel contra Europa, que se desarrolló entre la tercera década del siglo IX y mediados del X.

Frente a paganos e infieles: la respuesta ante las segundas invasiones

Desde los años treinta del siglo IX en adelante, la cristiandad occidental pasó por una experiencia que, a tenor de lo que expresamente indican muchos testimonios contemporáneos, se vivió de manera dramática: sobre el trasfondo de un Imperio carolingio dividido y enfrentado, un conjunto diverso de pueblos paganos o infieles se puso en movimiento para sobrepasar las fronteras de Occidente. Desde el norte, los normandos cargaron contra el corazón del Imperio y llevaron la desolación desde las Islas Británicas al mediodía francés; desde el sur, los musulmanes, que a comienzos del siglo VIII se habían hecho con el control de la Península Ibérica, conquistaban Sicilia y se adentraban en Italia, amenazando muy seriamente a Roma y a las demás posesiones pontificias; desde el centro, los húngaros presionaban las fronteras orientales de la Germania cristiana. Por todos sitios la cristiandad parecía rodeada y militarmente presionada, de manera que la guerra se convirtió en una necesidad imperiosa que, lógicamente, tenía que afectar también a la Iglesia, tanto en sus planteamientos morales como en sus actuaciones.

De momento, cabría subrayar dos novedades importantes en este terreno: para animar a la lucha contra aquella "gente maldita", para reforzar moralmente a los laicos en su resistencia armada contra los paganos, por primera vez de forma inequívoca la muerte durante el combate comenzó a ser considerada como un camino de salvación y, en consecuencia, hacer la guerra pasó a convertirse en un acto que confería méritos espirituales al combatiente; de otra, y también por primera vez de forma significativa, la cabeza de la Iglesia, el pontífice romano, cogía la espada y asumía directamente la defensa de los intereses eclesiásticos, de la religión, de la cristiandad. Para hacer frente a todos estos peligros, en unos momentos en que la debilidad de los poderes públicos era clamorosa, las autoridades eclesiásticas tuvieron que recurrir a los guerreros, a los *milites*, a los caballeros: por muchas que fueran las reticencias morales que la Iglesia tuviera sobre esta profesión, hasta entonces considerada pecaminosa y malvada, está claro que necesitaba imperiosamente de su aportación armada, lo que contribuyó de modo significativo a la cristianización de sus funciones, ofreciéndoles

objetivos nuevos y meritorios, como la defensa de la fe, de la cristiandad o de los intereses y bienes eclesiásticos. Por supuesto, ello no significaba la "santificación" de toda la caballería, pero sí la integración en la escala cristiana de valores de aquellos que estuvieran dispuestos a ponerse a su servicio.

Algunos escritores cristianos concibieron las nuevas invasiones en términos bíblicos, interpretando que normandos o húngaros no eran sino azotes de Dios contra los pecados de su pueblo, pero ello también suponía que la guerra contra aquellos adquiría una dimensión religiosa, puesto que este mismo pueblo cristiano sería el instrumento divino para derrotar a los paganos. De forma casi natural, la guerra contra los paganos e infieles fue entendida como un acto querido por Dios en defensa de la religión cristiana, y en todos los ámbitos los conflictos fueron sacralizados en mayor o menor medida.

En el este, por ejemplo, las campañas el emperador Otón I contra los húngaros fueron consideradas como expediciones armadas hechas en defensa de la Iglesia y de la cristiandad, y la ideología imperial de la monarquía germánica se sustentó precisamente en los éxitos de Otón sobre eslavos y húngaros. Más aun, los ejércitos cristianos se colocaban directamente bajo la protección de santos guerreros, como San Miguel, cuya figura quedó fijada en los estandartes imperiales que se dirigían a luchar contra los paganos, mientras que en las bendiciones de las banderas reales, realizadas por el clero, se invocaba la ayuda del arcángel para que interviniese encabezando a las legiones celestiales.

Igualmente, aunque el fenómeno tuviera precedentes, no deja de ser expresivo que precisamente en el contexto de la lucha contra los normandos se multiplicasen las alusiones a apariciones de santos que toman parte personalmente en los combates: en uno de ellos, San Severo se aparece "sobre un caballo blanco, revestido de brillante armadura", enviando al infierno a miles de enemigos; en otro, San Benito se presenta para apoyar a los defensores del monasterio de Fleury contra un ataque vikingo, guiando y preservando a sus fieles, y portando en su mano derecha un bastón con el que abatía a sus adversarios.

En general, tendió a considerarse que la lucha contra los paganos era un tipo de guerra especial que fue revestida de un ropaje religioso

particular, como demuestra el desarrollo de toda una liturgia específica formada por misas en las que se rogaba a Dios en contra de los paganos.

Como tendremos ocasión de analizar con detalle más adelante, en la Península Ibérica, en el siglo IX, la historiografía no duda tampoco en identificar el enfrentamiento de los núcleos políticos del norte con los musulmanes y su proyecto de restauración del reino visigodo, desaparecido bajo la oleada islámica, con la recuperación de la Iglesia católica. Teniendo en cuenta cuál era la causa, tampoco debe extrañar que los orígenes de la resistencia armada de los asturianos estuvieran sancionados por el milagro de la aparición de la Virgen.

Parece claro que las fuentes van configurando la imagen de un ejército cristiano que representa a Dios, lucha en su nombre y con su ayuda, frente a un ejército pagano o infiel que también adquiere dimensiones trascendentes al convertirse en la representación del Diablo: su salvajismo, su maldad, su idolatría y su inmoralidad así lo testifican. En términos ideológicos, la guerra en la tierra deviene en un trasunto del conflicto teológico entre el Bien y el Mal, entre Dios y Satán.

No obstante, en el camino hacia la santificación completa de la guerra fueron mucho más significativas las actitudes adoptadas por el Papado frente a las nuevas amenazas. La fragmentación y debilidad del Imperio Carolingio en la época de los sucesores de Carlomagno dejó a la Iglesia en Italia en situación difícil y vulnerable, sin defensores poderosos. Ello obligó a algunos Papas a ponerse al frente de la actividad militar para defender a los estados pontificios de las crecientes presiones islámicas. Dos siglos atrás Gregorio el Grande había tenido también que coger las armas frente a los herejes lombardos, había participado en la defensa de ciudades, instado a los oficiales imperiales a actuar como "*bellatores Domini*", tomado decisiones bélicas e intervenido en la firma de treguas, como ha demostrado F. Russell. Ahora la situación volvía a repetirse, aunque con mayor continuidad y consecuencias.

El papa León IV (847-855) se vio obligado a involucrarse directamente en la lucha contra los sarracenos, intentando proteger las costas italianas de los piratas islámicos en una expedición mandada por él mismo, organizada para desalojar a los bandidos musulmanes que estaban asentados en la desembocadura del Tíber, y reuniendo en 852 un

ejército para defender la ciudad de Roma. Un año después, el pontífice volvía los ojos hacia sus antiguos aliados francos para que le apoyasen en la lucha contra los enemigos de la fe, añadiendo que los que muriesen durante el combate alcanzarían la vida eterna:

"Es nuestra voluntad contar con el afecto de todos vosotros –les indicaba– porque a cualquiera que haya de morir en esta guerra por su fe (lo que no deseamos), de ningún modo le será negado el reino de los cielos. En efecto, Dios Todopoderoso tiene en cuenta que, si cualquiera de vosotros muriese, conseguirá la recompensa mencionada, porque muere por la verdadera fe y por salvación del alma en defensa de la patria de los cristianos".

Por primera vez, la lucha contra los infieles se unía a la salvación personal, una idea que tendría largo recorrido y que encontraremos plenamente desarrollada durante las cruzadas. Poco después, en 878, el papa Juan VIII volvía a llamar a la defensa armada contra los musulmanes, prometiendo la vida eterna a los que cayesen durante la lucha, pero daba un paso más y añadía, al aclarar las dudas del clero franco al respecto, la absolución de los pecados a todos los participantes en la defensa de la Iglesia:

"Sobre si estos, que en defensa de la santa Iglesia de Dios y por el mantenimiento de la religión y la patria cristiana han muerto en la guerra reciente o los que por la misma causa caerán en adelante, pueden alcanzar indulgencia de sus pecados, os respondemos con toda claridad, devotos de nuestro Señor Jesucristo, que a aquellos fieles de la religión católica que mueren en la guerra, luchando con todas sus fuerzas contra paganos e infieles, se le concede el descanso de la vida eterna".

Los especialistas no siempre han estado de acuerdo a la hora de interpretar el alcance de estas concesiones, pero de lo que no cabe duda es que, con ellas, la cristiandad había dado un paso sustancial en el proceso de sacralización de la guerra: morir en la batalla luchando contra los infieles se convertía en una garantía para entrar en el Paraíso; derramar sangre ajena en defensa de la Iglesia católica no solo había dejado de ser considerado como un homicidio, sino que además se había transformado en una fórmula de redención de los pecados.

Que estos méritos estuvieran circunscritos a las guerras inspiradas o dirigidas por los papas y relacionadas directamente con la defensa del patrimonio de San Pedro no es óbice para que la idea se extendiera

mucho más allá de unos límites tan estrechos. Desde luego, en otros ámbitos eclesiásticos y populares no parece que quedaran demasiadas dudas respecto al destino de aquellos que encontraban la muerte combatiendo contra paganos o sarracenos en cualquier parte de la cristiandad y bajo cualquier mando. J. Flori ha recogido un sermón de Abbón de Saint-Germain, fechado a principios del siglo X, en el que anima a los caballeros a resistir contra los normandos y, con toda claridad, argumenta:

"¡Oh, Francia, guárdate a ti misma! No dejes a tus enemigos crecer y multiplicarse, sino al contrario, como manda la Escritura, combatid por vuestra Patria, no tengáis miedo de morir en la guerra de Dios; con seguridad, si encontráis allí la muerte, seréis santos mártires".

Los antiguos cristianos habían ganado la palma de martirio sin luchar, dejándose matar, mediante su sacrificio voluntario. Inversamente, ahora las puertas del Paraíso se abrían para los que matasen a infieles, para los que combatiesen con ardor, sin que, por otra parte, hiciera falta la autoridad pontificia para respaldar el premio ni resultara imprescindible que el patrimonio papal estuviera en peligro. En la *Chanson de Roland*, una obra fechada en el siglo XI –aunque anterior a la Primera Cruzada–, se presenta al obispo Turpín prometiendo la salvación eterna a los guerreros francos que iban a sucumbir en Roncesvalles: "Pero una cosa os puedo asegurar: el santo Paraíso se os ha abierto de par en par; allí os sentaréis con los Inocentes".

Por lo demás, a lo largo del siglo X y durante las primeras décadas del XI se repite con frecuencia la figura del papa-guerrero que, materialmente armado, se coloca al frente de las tropas y organiza expediciones contra los musulmanes en el centro y sur de Italia: Juan X, Juan XII, Silvestre II o Benedicto VIII dirigieron personalmente este tipo de operaciones militares.

La trágica presión a la que el Occidente cristiano se vio sometido como consecuencia de los embates paganos e infieles conllevó un aumento del grado de sacralización de la guerra, concebida en ocasiones como parte de la confrontación global entre las huestes de Cristo y las del Diablo. En la medida en que las amenazas alcanzaron al patrimonio de la Iglesia en Italia, los papas recurrieron a medidas extraordinarias, inauditas e incluso contrarias a la tradición eclesial: se convirtieron ellos mismos en comandantes. Como indicábamos en páginas anteriores, los descendientes de aquel Pedro desceñido por Cristo recuperaron las armas y las empuñaron

contra sus adversarios. Pero la necesidad de hacer frente militarmente a los infieles todavía les llevó a dar otro paso de largo alcance, ofreciendo a los combatientes la salvación de sus almas a través de la guerra y la redención de los pecados mediante el derramamiento de sangre, invirtiendo, en suma, el sentido del martirio cristiano.

Con todo, los enemigos de la Iglesia ni procedían únicamente del exterior ni todos eran paganos o infieles. En realidad, dentro de la misma cristiandad había adversarios, competidores, gente dispuesta a robar o a combatir contra los eclesiásticos. No por su condición religiosa, desde luego, sino por su situación económica. No por sus creencias, sino por sus bienes. Lo hacían, además, amparados en la ausencia de la autoridad pública que, en tiempos de Carlomagno, había asumido la defensa de la Iglesia. Ésta quedó, durante el siglo X y buena parte del XI, en sus propias manos, de manera que tuvo que esforzarse para idear fórmulas nuevas con las que hacer frente a aquellos ataques. Las llamadas paces y treguas de Dios se insertan en este contexto. En la medida en que justificaron y legitimaron el uso de la violencia, contribuyeron con otro impulso a la santificación de la guerra.

Frente a los enemigos internos: paces y treguas de Dios

El siglo X suele presentarse, en la historia europea, como una época de violencia y caos. Durante la segunda mitad de la centuria precedente el Imperio Carolingio acabó disgregándose en pequeños reinos militarmente enfrentados, un proceso que fue paralelo a la feudalización de las estructuras políticas y al desarrollo de las segundas invasiones. Como resultado de todo ello, se asistió, en buena parte de Occidente, al oscurecimiento de la monarquía como encarnación del poder público, a la atomización de sus antiguas funciones estatales en una constelación de poderes locales –condados, principados, obispados...– que a su vez padecieron el mismo proceso de centrifugación política y vieron aparecer pequeños señoríos feudales que, en sus limitados entornos, ejercían de hecho las viejas prerrogativas públicas, desde la justicia a la fiscalidad, pasando por la guerra.

El proceso tuvo consecuencias de largo alcance, pero limitándonos al campo que estamos analizando en estas páginas, hubo una que debe

tenerse en cuenta: la disolución del poder central, que en época carolingia había asumido como función propia la protección de las instituciones y bienes eclesiásticos, dejó a la Iglesia sin un defensor claro, sin una espada temporal que se encargara de hacer frente a quienes pretendieran saquear sus propiedades, discutirle sus privilegios o drenar sus rentas.

Para entonces, obispados y abadías eran, también, señoríos feudales. Disponían de grandes dominios rurales, ejercían funciones de gobierno sobre los campesinos que trabajaban en ellos, cobraban rentas, impartían justicia. El patrimonio y la organización socioeconómica de los señoríos eclesiásticos no eran sustancialmente distintos a los de los laicos, pero había al menos un matiz que los diferenciaba. Los señores feudales laicos disponían de poder militar, tenían a su servicio unos contingentes armados a los que proveían de distintos modos y ellos mismos eran jefes guerreros que basaban parte de su autoridad, prestigio y patrimonio en la fuerza. Como ha mostrado G. Duby, en aquel mundo feudal la guerra era el modo de relación habitual entre familias aristocráticas, un incesante proceso que permitía crear riqueza, acrecentarla, distribuirla, movilizarla. Las autoridades eclesiásticas estaban inmersas en aquel entramado social, pero al contrario que sus parientes seculares, obispos y abades ni eran guerreros ni disponían de ellos. De mantener sus estados se había encargado el príncipe o sus agentes, pero ahora no había autoridad pública. Se habían quedado a merced de la rapiña feudal, del modo de vida feudal.

Así las cosas, los bienes eclesiásticos sirvieron en no pocas ocasiones para levantar patrimonios laicos. Si hemos de creer a las propias fuentes eclesiásticas, los señores feudales se lanzaron en tropel contra las propiedades de monasterios y obispados, les arrebataron tierras, se quedaron con las rentas que les pagaban los campesinos, violaron los derechos jurisdiccionales de las iglesias, denunciaron y reclamaron las concesiones que sus antepasados habían hecho a las instituciones eclesiales.

Frente a la violencia feudal, a la exacción o al latrocinio, y ante la inoperancia del poder público, la Iglesia tuvo que buscar fórmulas de defensa de su patrimonio que le permitiera hacer frente a quienes quebrantaban el orden, la propiedad, la paz. La Iglesia asumió, en palabras de Erdmann, una parte de las funciones públicas que habían pertenecido a

la monarquía –las militares, la defensa del bien público, del patrimonio eclesiástico, de los pobres– y las transfirió de diversos modos, con matices y condiciones, a la caballería, que en este proceso experimentó un alto grado de cristianización de sus funciones[17]. Jean Flori, cuyas conclusiones seguimos en estas páginas, las ha estudiado adecuadamente y ha puesto de manifiesto la creatividad de la Iglesia a la hora de paliar su vulnerabilidad[18].

De un lado, como era natural, buscaron la coacción espiritual de los agresores mediante rezos, anatemas y excomuniones. A veces los resultados eran sorprendentes. Un caso recogido por Harper-Bill, aunque fechado a principios del siglo XII, puede darnos una idea de la efectividad que a veces podía tener este tipo de sanciones: Thomas de St. Jean fue un caballero normando que devastó tres de los bosques de la abadía de Mont St. Michel para conseguir el material que necesitaba en la construcción de su nuevo castillo. Los monjes reaccionaron con el arma de la oración para que Dios vengase el mal sufrido, de manera que cuando Thomas lo supo, "corrió con horror, como un loco, al monte (...) y preguntó a los monjes porqué estaban clamando contra él y sus hermanos". Cuando recibió las explicaciones acabó arrojándose a los pies del abad, pidiendo la reconciliación. Ciertamente, recibió la confraternidad de la casa, pero previsiblemente debió de indemnizarla.

En no pocas ocasiones, esta presión moral sobre los malhechores se compaginaba con la protección que pudieran ofrecer los santos patrones de las propias instituciones. Los monjes hicieron proliferar relatos en los que aquellos santos realizaban todo tipo de milagros, algunos de los cuales estaban directamente relacionados con la defensa de los bienes eclesiásticos frente a los señores feudales, a los defraudadores o a los ladrones. Las historias que narraban las muertes violentas de quienes habían expoliado las iglesias, como consecuencia de la intervención de un santo patrón cuyo amparo habían buscado las víctimas, eran lecciones intimidatorias para todos aquellos que quisieran usar los mismos métodos: "incluyamos algo en este pequeño trabajo para que aquellos que

---

17 ERDMANN, C.: *The Origin of the Idea of Crusade*. Princeton, 1977, pp. 59-60.

18 FLORI, J.: *La guerre sainte. La formation de l'idée de croisade dans l'Occident Chrétien*. París, 2001, caps. 4-5.

atacan a las propiedades eclesiásticas sean advertidos", decía Arnoldo de San Emmeram, antes de narrar uno de estos milagros. Que aquellos santos venerables, como San Benito de Fleury, se vieran envueltos en derramamientos de sangre, que la santidad y la violencia se mezclara de forma tan estrecha, no parece que escandalizara especialmente: San Benito, nos dice el cronista Aimón de Fleury, está dispuesto a ayudar a todos los que le llamen con fe, "sea donde sea y especialmente en la guerra".

No siempre las excomuniones y los milagros eran suficientes para detener a los expoliadores de bienes eclesiásticos. Muchas veces los monasterios y obispados se veían obligados a buscar protectores más eficaces, más contundentes, estableciendo alianzas con algunos señores laicos que se convertían en abogados o defensores de determinadas instituciones religiosas, reclutando caballeros que les sirviesen con las armas, organizando sus propias fuerzas con los recursos de sus señoríos, complementando, en definitiva, la coacción espiritual con la física. El cronista Aimoin nos comenta algún caso particularmente ilustrativo: hacia los años sesenta del siglo X, un grupo de guerreros invadió el territorio perteneciente al monasterio de San Benito de Sault. Se produjo entonces una reacción armada por parte del pueblo de Argenton, ya que su señor era el defensor –"*advocatus*"– del monasterio, que está impregnada de simbolismo:

"Ya que nuestro señor Gerald es el defensor [de San Benito], vayamos en su lugar valientemente y sin temor a atacar al enemigo y defender [las tierras del monasterio], enviando primero un emisario al monasterio de San Benito en Sault para que nos traiga la bandera de este rico Confesor, a fin de que nos proteja".

En efecto, tomaron del monasterio la bandera del santo, lo invocaron e imploraron su ayuda con todas sus fuerzas y obtuvieron una victoria sobre los invasores que fue considerada milagrosa. De esta forma, la fuerza espiritual aportada por un santo, representado a través de su insignia, se venía a unir con la fuerza militar de los abogados en orden a la defensa de los intereses materiales de un monasterio.

Igual que los agresores a los que debían hacer frente, estos defensores de iglesias eran guerreros, *milites*, pero estaban adornados de una consideración especial: eran investidos mediante ceremonias litúrgicas espe-

cíficas, durante las cuales se demandaba para ellos la protección de Dios y de los santos patrones, bajo cuya bandera habrían de servir:

"Señor Dios [se indica en una de estas bendiciones estudiadas por Flori], tu que deshaces las guerras, y que eres el sostén y protector de todos aquellos que esperan en ti, responde favorablemente a nuestra invocación; por los méritos de tus santos mártires y soldados Mauricio, Sebastián, Jorge, concede a este hombre la victoria sobre sus enemigos y sálvale por tu sola gracia, tu que has querido redimir a la humanidad al precio de la muy preciosa sangre de tu Hijo, que vive junto a ti".

En la medida en que actuaban en defensa de la Iglesia y bajo su amparo y el de las fuerzas divinas, su acción militar quedaba santificada y la caballería, o mejor dicho, esta caballería que se colocaba al servicio de las instituciones eclesiásticas, adquiría un matiz nuevo, bendito, que le separaba de los otros milites, de los malvados.

En estas circunstancias, no debe extrañar que a estos guerreros bendecidos que luchaban contra los conculcadores de los derechos de las Iglesias se les confirieran las mismas recompensas espirituales que a aquellos otros que, por la misma causa, habían muerto luchando contra los infieles. A principios del siglo XI –señala Bernard D'Angers– vivía en la abadía de Conques un prior que había sido caballero antes que monje y que conservaba su equipo militar. Siempre que resultaba necesario, el prior cambiaba el hábito por el arnés para frenar a los ladrones:

"Cuando ocurría algún ataque, algún pillaje de los malhechores, se encargaba él mismo del oficio de defensor y guiaba a la tropa armada. Reanimaba el coraje de los que desfallecían, prometía atrevidamente las recompensas de la victoria o las de la gloria del martirio; aseguraba que tenían el deber de combatir a los falsos cristianos que atacaban la ley de la iglesia y abandonaban a Dios, más aun que a los paganos que, por su parte, no lo habían conocido jamás".

A tenor de lo aquí expresado, está claro que en algunos círculos eclesiásticos el combate armado para la protección del patrimonio de las iglesias no era menos meritorio que el que se llevaba a cabo contra los infieles.

Es en este contexto de violencia, de inseguridad y de reacción eclesiástica en el que surge el movimiento de la "paz de Dios". En aquellos momentos de turbulencias, la Iglesia propició y encabezó un

gran movimiento social que pretendía poner fin a la actuación de los violentos e imponer un estado de paz. Se trataba de buscar una concertación social suficiente para hacer frente a los malvados y proteger a los más desamparados, a los inermes, a quienes no podían defenderse por sí mismos de la presión de los ladrones, de los violentos, de los malhechores feudales.

Los inicios del proceso son bien conocidos y ofrecen muchas claves sobre este movimiento. En 975, el obispo de Puy, Guy de Anjou, ordenó a todos los caballeros y villanos de su diócesis que se reuniesen en campo abierto porque quería oír su opinión sobre la forma de conseguir la pacificación del obispado. El objetivo era, ciertamente, asegurar la paz frente a las violencias de los bandidos, pero de unos bandidos muy específicos y citados explícitamente: aquellos que arrebatan los bienes de la Iglesia por la fuerza. Para alcanzar aquel fin, pidió a todos los convocados que jurasen mantener la paz, lo que expresamente significaba respetar los bienes de la iglesia y de los campesinos, y devolver los robados. Desde luego, no todos los laicos estuvieron dispuestos a aceptar aquel juramento y todo permite indicar que hubo cierta resistencia, pero el prelado tenía prevista esta circunstancia y había ordenado previamente a sus parientes seculares –especialmente al conde de Brioude– que reuniesen sus tropas con el fin de obligar a la fuerza a los más remisos. Así se hizo: el juramento quedó establecido, y las prendas, devueltas.

La fórmula de reunir concilios, dirigidos por los obispos, en los que participasen también caballeros y campesinos, con el fin de juramentarse a favor de la paz se extendió con relativa rapidez y se fue completando progresivamente con la mención de los grupos de personas, bienes y lugares que quedaban amparados por la paz de Dios. En el concilio de Narbona de 1054, por ejemplo, se decretó la prohibición –glosada por Bainton– de "atacar a los clérigos, monjes, monjas, mujeres, peregrinos, mercaderes, campesinos, asistentes a concilios, las iglesias y sus alrededores hasta una distancia de treinta pies (con tal de que no tuviesen almacenadas armas), cementerios y claustros hasta sesenta pies, las tierras de los clérigos, los pastores y sus rebaños, los animales de labranza, los carretones de los campesinos y los olivos".

El sagrado juramento, con toda su enorme carga religiosa al tratarse de una invocación divina, el pronunciamiento de condenas eclesiásticas

contra quienes se atrevieran a quebrantar estos compromisos –excomuniones, prohibición de la administración de sacramentos, entierros fuera del ámbito sagrado, condenación eterna...– y la asociación de las reliquias de los santos a las asambleas de paz, venían a reforzar aquellos pactos. Convendría no despreciar la capacidad de coacción de estas medidas sobre el comportamiento de los guerreros laicos, pues las fuentes contemporáneas ilustran con no pocos ejemplos la preocupación de los caballeros ante la posibilidad de morir excomulgados y la extensión del culto a los santos y las reliquias. Precisamente por ello los clérigos se esforzaron por demostrar que aquellas condenas eran efectivas: Ademar de Chabannes, por ejemplo, recoge una leyenda en la que se narra la historia de un caballero que fue excomulgado por el concilio de Bourges y que murió sin haber sido reintegrado en los sacramentos. A pesar de la prohibición, aquel guerrero fue enterrado por sus propios *milites* en la iglesia de San Pedro, pero milagrosamente el cuerpo fue expulsado del suelo sagrado. Desde luego, sus seguidores volvieron a inhumarlo en varias ocasiones, pero otras tantas el cadáver fue apartado del suelo santo por intervención divina. Desolados, procedieron finalmente a llevarlo fuera de la iglesia, aceptando la condenación de su señor.

Ya bien entrado el siglo XI, se daba otro paso sustancial al incluir entre las cláusulas del juramento la obligación de los fieles de luchar activamente contra quienes perturbasen la paz. Ahora ya no se trataba solo de conseguir de los laicos una promesa de abstención de violencia, sino de alcanzar de ellos una participación directa en la persecución de los quebrantadores de la paz, de los ladrones de iglesias y de pobres. Más aun, los mismos clérigos, encabezados por los obispos, se comprometían a involucrarse en los combates –no ya espirituales, sino militares– y ponerse al frente de las tropas laicas contra los saqueadores del patrimonio eclesiástico. En 1038, el arzobispo Aimón de Bourges convocaba a los obispos de su archidiócesis y les imponía el siguiente juramento –publicado por J. Flori–, que es toda una declaración de guerra:

"Yo combatiré a todos los invasores de bienes eclesiásticos, a los instigadores de saqueos, a los opresores de los monjes, de las monjas y de los clérigos, a todos aquellos que ataquen a nuestra santa madre Iglesia, hasta que aquellos muestren arrepentimiento, sin dejarme sobornar por

regalos, ni dejarme influenciar en nada por la afinidad de parientes y aliados, a fin de no apartarme del camino recto. Yo prometo marchar con todas mis fuerzas contra aquellos que hayan osado transgredir estas prohibiciones y no ceder en nada, hasta que los intentos de los prevaricadores sean eliminados".

Posteriormente cada obispo tendría que trasladar aquel juramento a los fieles de su respectiva demarcación, comprometiéndose en cada caso a "coger en los santuarios de Dios las banderas del Señor para marchar con la multitud del pueblo contra los corruptores de la paz jurada".

La fórmula de la paz de Dios, en virtud de la cual se procuraba sustraer de la violencia feudal a los hombres no armados, a lugares sagrados y a ciertos patrimonios, se amplió algo más en las llamadas treguas de Dios. Se trata de movimientos que surgen a partir del primer tercio del siglo XI y que aspiran a eliminar toda violencia –no ya únicamente la ejercida contra personas o bienes específicos– durante determinados periodos de tiempo. En el primero de ellos –promovido en 1027 por el concilio de Toulouges– se prohibía todo tipo de ataques contra cualquier habitante de la diócesis de Elna y del condado de Rosellón entre la noche del sábado y la mañana del lunes, con el fin de que el domingo fuera un día de paz completa. En años sucesivos, otros concilios fueron alargando el periodo de paz –de miércoles a lunes– o estableciendo determinadas etapas del año –Adviento, Navidad, Cuaresma, Semana Santa, fiestas importantes de la Virgen o de los santos– durante las cuales quedaba excluido el uso de la violencia. Por ejemplo, en el concilio de Tulujas de 1065, cuyo canon IX fue traducido y publicado por A.B. Sánchez Prieto, se establecía que:

"En los tiempos ya marcados todos los cristianos, desde la puesta del sol del miércoles hasta el lunes a la hora prima, observen esta tregua; y que se guarde sin interrupción desde el primer día de Adviento hasta las octavas de la Epifanía del Señor (...), desde el lunes que precede al principio del ayuno, hasta el lunes que es el primero después de la Dominica de las octavas de Pentecostés; igualmente en las tres festividades de Santa María con sus vigilias, y en la natividad de San Juan con su vigilia, y en la festividad de los Santos Justo y Pastor, Abdón y Senén, Félix, Cenesio, Nazario, Lorenzo, Miguel, la de Todos los Santos y la de San Martín. También en las dos festividades de Santa Cruz y la cátedra

de San Pedro, la de San Enesio, que es el día 21 de agosto, y en la degollación de San Juan Bautista con sus vigilias, y con todas las noches de las referidas festividades, y en todos los días y noches de las cuatro témporas".

En ocasiones, como la que reprodujo Bainton recogiendo el juramento prestado por Roberto el Piadoso (996-1031), los elementos propios de la paz de Dios aparecen combinados con los de la tregua de Dios:

"No abusaré de la Iglesia en modo alguno. No heriré a ningún clérigo o monje si están desarmados. No robaré buey, vaca, cerdo, oveja, cabra, asno o yegua con potrillo. No atacaré a villano, villana o a sirviente o mercaderes, para cobrar rescate. No cogeré mula o caballo, macho o hembra, o potro de nadie, que estén en los pastos, desde las calendas de marzo hasta la fiesta de Todos los Santos a menos que sean para satisfacer una deuda. No quemaré casas ni las destruiré, a menos que haya un caballero dentro. No arrancaré viñas. No atacaré a nobles damas que viajen sin su marido ni a sus doncellas, ni a viudas o monjas, a menos que sea por su culpa. Desde el principio de Cuaresma hasta el fin de la Pascua no atacaré a ningún caballero desarmado".

Como acabamos de ilustrar con el ejemplo del concilio de Bourges, el mantenimiento de la paz o de la tregua de Dios requería una intervención armada contra todos sus infractores. Los garantes de los bienes eclesiásticos, de los pobres y de la paz, lo hemos visto, eran guerreros bendecidos, juramentados, que actuaban bajo las banderas de Dios. Pero hubo algo más: sus acciones militares –con su corolario de muerte o destrucción– no solo estaban exentas de cualquier tipo de culpabilidad, sino que además eran meritorias. Ya en el concilio de Arlés de 1037, a aquel que castigara al trasgresor de la tregua de Dios se le consideraba bendito como "hacedor de la obra de Dios".

Después de la Primera Cruzada, las recompensas espirituales reservadas para estos combatientes estaban mucho más aquilatadas. Hacia 1140, el obispo de Auch, Guillermo II, intentaba llevar a la práctica en su diócesis la tregua de Dios decretada en el II Concilio de Letrán. Como era normal, según explica E.D. Hehl, mandó que se tomara juramento a la población sobre el mantenimiento de la paz y adoptó medidas para luchar contra los incumplidores. Además, estableció las compensaciones que obtendrían aquellos que participasen en su

persecución: se consideraba que la guerra contra los violadores de la tregua era un "servicio de Dios" y que, si el combatiente actuaba con intención recta, sus actos militares serían considerados como "penitencias", lo que en la práctica quería decir que la actividad bélica suponía el perdón de las sanciones espirituales impuestas por los pecados cometidos. Por supuesto, a los que muriesen en el curso de las operaciones, se les prometía el perdón de sus pecados y la recompensa eterna. Por último, quienes se negaran a seguir el llamamiento de los obispos serían excomulgados.

La interpretación del movimiento de la paz de Dios no ha sido en absoluto unánime entre los historiadores. En ocasiones se ha subrayado la influencia cluniacense en su gestación, y se ha querido ver en él la concreción del ideal de cristianización de la sociedad mediante la reforma de la Iglesia y la subordinación a ésta de los poderes políticos y de los laicos, que quedarían al servicio de las autoridades eclesiásticas como instrumentos de su política y de la defensa de sus intereses materiales. En otras se ha puesto el énfasis en lo que en él había de lucha contra las guerras privadas, contra la "anarquía feudal" y en pro de la limitación de la muy difundida violencia señorial, entendiéndolo como un esfuerzo a favor de la reconfiguración de los poderes públicos, centrales, monárquicos. A veces se ha insistido en el elemento social del proceso, en la medida en que los campesinos, los sectores populares en general, adquieren protagonismo en un combate contra los señores, al tiempo que se procura una redefinición de la sociedad separando radicalmente al mundo eclesiástico del laicado y se ofrece una función legitimadora para la caballería, cuya actividad se cristianiza y se intenta colocar al servicio de la Iglesia y de la religión. Otras, por el contrario, se ha destacado esencialmente el empeño de las instituciones eclesiásticas por defender su patrimonio contra la ambición o en competencia con otros poderes laicos que podían usurpar o reivindicar ciertos derechos sobre los bienes y los campesinos de las iglesias y monasterios.

Por lo que aquí interesa, el movimiento de la paz de Dios representa otro paso más en el proceso de sacralización de la guerra, tanto por el origen de las iniciativas bélicas –las autoridades religiosas, los

representantes de Dios–, como por las causas alegadas –la recuperación de los bienes de la Iglesia, la defensa de los clérigos, de los pobres, de los inocentes, de los inermes–, los rituales propiciatorios y litúrgicos empleados –banderas de Dios, juramentos ante reliquias…– y las recompensas espirituales que esperaban a los combatientes. Las paces y treguas de Dios no significan, en ningún momento, la condenación de la guerra, puesto que de hecho se anima y bendice. Lo que se maldice y persigue son ciertos tipos de actividades bélicas, solo que para terminar con ellas lo que se propone es, precisamente, más violencia, más guerra, pero una guerra –o su alternativa, una tregua– controlada por la Iglesia. Como ha concluido J. Flori, "por la paz de Dios la Iglesia no busca prohibir la guerra y promover la paz: ella moraliza la paz y la guerra en función de sus objetivos e intereses". Puede resultar paradójico, pero la guerra santa, así entendida, era una consecuencia directa de la paz de Dios, y de hecho en alguna ocasión los contemporáneos no dudaron en presentar como tal a las acciones emprendidas por las milicias de paz organizadas por los obispos.

En el siglo x también hubo guerras meritorias que, inspiradas por algunos papas, fueron consideradas como actividades virtuosas, que no solo no ofendían a Dios, sino que le agradaban, de ahí que los combatientes recibiesen la remisión de sus pecados y los muertos fueran premiados con la vida eterna. Pero entonces los enemigos eran paganos e infieles, representantes del mismo Diablo que venían a destruir o conquistar a la cristiandad. Ahora no. Los adversarios ahora eran cristianos, tal vez malos cristianos, pecadores, ambiciosos, ladrones… pero creyentes al fin y al cabo. Y la guerra contra ellos, su muerte violenta, se había convertido, también, en una fórmula de salvación.

Teniendo en cuenta todas las circunstancias aludidas en los párrafos anteriores, no debe extrañar que fuera precisamente en este mismo contexto de descomposición de los poderes públicos, de amenazas y presiones contra los bienes eclesiásticos y de "recomposición" de sus instrumentos de defensa armada, cuando surgiera una teoría social que, en el ámbito de las representaciones mentales, venía a dar una cabida digna en el seno de la sociedad cristiana a los guerreros y a ratificar el proceso de cristianización de la caballería al que hemos hecho alusión en

otras ocasiones. Nos referimos, obviamente, a la teoría trifuncional de la sociedad, magistralmente estudiada por G. Duby[19].

En las primeras décadas del siglo XI, los obispos Gerardo de Cambray y Adalberón de Laón propusieron un esquema de organización de la sociedad, llamado a tener un enorme éxito en el futuro, en el que ésta aparecía dividida en tres categorías estables, separadas por barreras estancas, que solo podían ser franqueadas por ritos de verdadera conversión. La imagen resultante era la de una sociedad compartimentada en tres "órdenes", en los que Dios había repartido a los hombres después de la Creación, con el objeto de que cada uno de ellos desarrollara una función determinada para el servicio común de la sociedad temporal: unos, la mayoría, se encargaban de trabajar ("*agricultores/laboratores*"); otros de orar ("*oratores*"); los otros, en fin, eran gentes de guerra, cuya misión era la de combatir y a las que se adjudicaba el monopolio de la actividad militar ("*pugnatores*").

Este sistema social se rige por la reciprocidad, por la caridad: los oratores pueden vivir en el "ocio sagrado" que exige su oficio porque los pugnatores garantizan su seguridad y los agricultores, gracias a su labor, el alimento de sus cuerpos. Protegidos por los guerreros, los labradores obtienen el perdón de Dios por intermedio de las plegarias de los sacerdotes. Los guerreros obtienen su sustento de los censos de los campesinos y de los impuestos que pagan los comerciantes, y pueden lavar las culpas que acarrea el uso de las armas gracias a la mediación de los que oran, al tiempo que necesitan de estos para que intercedan por la victoria.

Desde luego, esta concepción del orden social forjada por los hombres de Iglesia no solo sacralizaba la división de funciones, gracias a la cual era Dios mismo quien ponía a los clérigos y a los pobres bajo la protección de los especialistas de la guerra, sino que también sacralizaba la diferencia, la jerarquía social, el predominio de unos hombres sobre otros, puesto que, igual que en el mundo celeste, en el terrenal, que no es sino su imagen impura, unos mandan y otros trabajan y obedecen. Por lo que a nosotros nos interesa, conviene subrayar que la teoría trifuncional venía a sancionar, desde un punto de vista ideológico, la legitimidad de un tipo de actuación,

---

[19] DUBY, G.: *Los tres órdenes o lo imaginario del feudalismo*. Barcelona, 1983.

la guerrera, querida por Dios como elemento básico del mantenimiento del orden social y, al mismo tiempo, justificadora del predominio social, económico y político de una minoría privilegiada sobre la inmensa mayoría desposeída. Por esta vía, la Iglesia daba otro paso importante en el proceso de santificación de la guerra y de la cristianización de la caballería.

Reforma eclesiástica y belicosidad cristiana

La tendencia hacia la sacralización de la guerra por parte de las instituciones eclesiásticas, tanto la que se llevaba a cabo contra paganos e infieles como aquella otra que se libraba contra los creyentes que atentasen contra la paz de Dios, experimentó una clara aceleración desde mediados del siglo XI que está íntimamente conectada con la Reforma de la Iglesia.

El movimiento en pro de una profunda reforma clerical, que se desarrolló en Occidente especialmente a partir de la citada fecha, tuvo consecuencias de muy diverso tipo no solo para el mundo de los clérigos, sino también para el conjunto de la sociedad europea, como ha tenido ocasión de analizar L. García-Guijarro. Entre otras cosas, implicó un saneamiento moral de la vida de la Iglesia, una preservación de la libertad eclesiástica frente a las intromisiones de las autoridades laicas, una reafirmación del poder del Papa y de la Iglesia de Roma sobre el resto de las iglesias y una defensa de la superioridad del Pontífice sobre cualquier poder secular. Inevitablemente, la realización práctica de estos proyectos generaba enfrentamientos agudos tanto dentro de la Iglesia como con los poderes laicos cuyas prerrogativas se podían ver afectadas por la política papal, tensiones que muchas veces derivaban en conflictos armados.

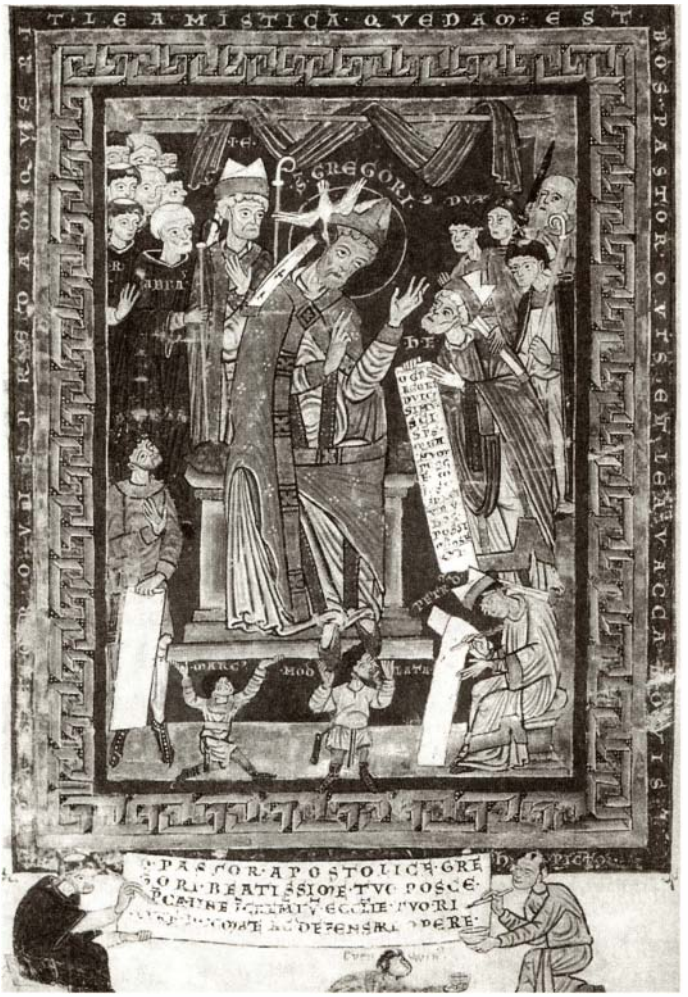
Como consecuencia del proceso de centralización de la potestad eclesial en torno al pontífice romano, se puso en marcha un mecanismo que tendía a identificar a la Iglesia universal con la Iglesia de Roma y a asimilar cristiandad con Papado, de manera que los enemigos de Roma o de los papas, o los ataques contra los intereses territoriales, políticos o programáticos de estos, fueron automáticamente interpretados como acciones en contra del conjunto de la Iglesia o de la totalidad de la cristiandad. Después de todo, los sucesores de Pedro como obispos de Roma eran

también los vicarios de Cristo en la tierra, de manera que su autoridad se transfería desde lo local a lo universal de forma automática.

Por otra parte, el principio de subordinación de la espada terrenal –los poderes políticos– a la espada espiritual –el Papado– llevó a la Iglesia romana a exigir a los estados seculares su participación activa –en muchas ocasiones en términos de fidelidad y vasallaje netamente feudales– en las guerras que emprendiese contra sus adversarios. Bajo esta exigencia subyace, además, la idea de cristianización radical de la sociedad, en virtud de la cual ésta no solo debía asumir las nociones cristianas, sino comportarse en función de ellas, lo que conllevaba la puesta al servicio de las autoridades eclesiásticas, de sus proyectos y de sus intereses. Como ha apuntado Erdmann, con anterioridad a la reforma hubo papas que fueron guerreros a pesar de su oficio, mientras que ahora los papas reformistas eran guerreros debido precisamente al cargo que ocupaban.

Partiendo de estas bases, los pontífices de la Reforma no dudaron en retomar la ya larga trayectoria que desde siglos antes venía recorriendo el proceso de santificación de la guerra, ampliarlo en algunos sentidos e instrumentalizarlo a favor de los más variados objetivos eclesiales, ya fuera la defensa de los estados de la Iglesia si eran amenazados por otros poderes competidores, ya la lucha contra los enemigos de la reforma patrocinada por el Papado, ya la persecución de todos aquellos que amenazaban con romper la unidad eclesiástica –herejes, cismáticos-, ya el combate en las fronteras de la cristiandad contra los infieles. Como resultado, la noción de guerra santa acabó adquiriendo la configuración plena que finalmente desembocó en la idea de cruzada.

En la consideración de los papas reformistas –especialmente de Gregorio VII, que fue sin duda quien más lejos llegó en este proceso y que ha sido conceptuado como el papa que revolucionó el punto de vista cristiano sobre la guerra y que "inventó" el concepto de "guerra santa"–, las confrontaciones armadas por razones terrenales entre poderes seculares cristianos fueron entendidas como un camino hacia la perdición. La caballería no podía practicar su profesión sin caer en el pecado, a menos que fuese para librar una "guerra de Cristo" contra herejes u otros enemigos de la Iglesia, por supuesto bajo patrocinio papal. De esta



Gregorio VII. *Misal de Praga* del siglo XII.
Kungliga Biblioteket, Estocolmo

forma, como ha expresado Russell, el antiguo concepto de *militia Christi*, que desde siglos antes había venido definiendo a los monjes que libraban un combate espiritual contra los demonios, adquirió un significado literal para designar a los caballeros que obedecían los propósitos e iniciativas papales y combatían por ellos[20].

[20] RUSSELL, F.H.: *The Just War in the Middle Ages*. Cambridge, 1975, p. 35.

Como decíamos, la Iglesia reformada encontró motivos suficientes para sacralizar, utilizando diversas fórmulas, los conflictos que mantuvo en distintos frentes, sin que importara el objetivo concreto ni la naturaleza del enemigo al que se enfrentaba. En consecuencia, la belicosidad cristiana o, si se quiere, la violencia justificada en virtud de razones de orden religioso, experimentó un notable crecimiento a raíz de la reforma de la Iglesia.

Los competidores en la carrera pontificia, por ejemplo, fueron acusados de simoníacos y heréticos, de manera que la lucha contra ellos fue presentada como una guerra librada por motivos disciplinarios o doctrinales, y no como un conflicto por el poder. Por ejemplo, en 1049 el emperador alemán depuso al entonces papa Benedicto IX e impuso en su lugar a un partidario de la reforma eclesiástica, León IX. Desde su base familiar en Tusculum, el pontífice depuesto emprendió una serie de campañas militares contra los alrededores de Roma con el objetivo de recuperar el solio pontificio y de expulsar a su rival, que a su vez se vio obligado a tomar las armas para defender su posición y mantenerse en el cargo. No obstante, antes de reaccionar contra su adversario y vengar los ataques sufridos, León IX tuvo la precaución de reunir un sínodo eclesiástico que juzgó a sus enemigos como simoníacos y heréticos, de manera que la guerra consiguiente librada contra Benedicto y sus partidarios fue presentada como un combate contra los enemigos de la fe.

En una línea similar se encuentra el conjunto de justificaciones alegadas en el conflicto que enfrentó a este mismo papa –León IX– y a los normandos del sur de Italia: a mediados del siglo XI estos últimos estaban empeñados en una expansión territorial hacia el centro de la península italiana que les condujo a un choque directo con los intereses territoriales de los estados pontificios. En este contexto, ampliamente glosado por Erdmann, las tropas alemanas e italianas, reclutadas y encabezadas por el Papa en persona, se enfrentaron a sus enemigos normandos en una batalla campal que tuvo lugar en Civitate, donde los primeros fueron derrotados y León IX apresado (1053).

Es evidente que el objetivo inmediato del Papa, al liderar esta campaña, había sido el de proteger a sus súbditos y a unos territorios que consideraba propios en virtud de la "donación de Constantino", pero el pontífice y sus partidarios se encargaron de ofrecer una imagen

completamente distinta de la lucha contra los normandos: éstos fueron acusados de comportarse como paganos que no dudaban en asesinar al pueblo cristiano o destruir las iglesias, y se les aplicó el calificativo de "agarenos", el mismo que servía para denominar a los piratas musulmanes. La guerra contra los normandos, que –insistimos– se llevaba a cabo por evidentes razones territoriales, fue exhibida como una lucha en defensa de la Iglesia de Cristo y realizada para liberar a la Cristiandad. A los guerreros que participaron en el bando papal –de los que algunos contemporáneos subrayaron su carácter mercenarial y su condición de criminales y bandidos– se les había prometido previamente la remisión de las penitencias y el perdón de sus pecados. Pocas décadas después, los biógrafos de León IX y algunos otros cronistas se mostraban absolutamente convencidos de que los muertos durante aquella batalla fueron verdaderos mártires y santos. J. Flori recogió el testimonio muy expresivo de uno de estos autores que contaba que, antes de que el Papa falleciese, tuvo una visión de los caídos por su causa en Civitate y confesó a los que le rodeaban:

"Yo los he visto, en efecto, entre los mártires, y sus vestidos tenían el esplendor del oro. Tenían todos en la mano las palmas de las flores imperecederas y me decían: Ven, quédate con nosotros, porque por ti nosotros estamos en esta gloria".

En consecuencia, un conflicto iniciado por razones temporales o políticas contra fuerzas cristianas, se transformaba en una guerra santa emprendida por la máxima autoridad eclesiástica contra "cuasipaganos", por razones de índole religiosa, con un bendito ejército para el que la batalla se convirtió en un camino directo hacia la salvación eterna.

En la agria disputa entre los poderes universales que habitualmente se conoce como la "Querella de las Investiduras", el Papado tampoco dudó a la hora de utilizar la fuerza armada contra su adversario imperial, considerado enemigo no solo de Roma, sino de toda la cristiandad, y heredero además de los antiguos bárbaros. Durante su lucha contra el emperador alemán Enrique IV, recurrió a una alianza militar con los normandos del sur de Italia y solicitó a todos los caballeros que pusiesen sus espadas al servicio de Cristo y de San Pedro para realizar con ello su vocación cristiana. Además, los adversarios alemanes del emperador, liderados por Rodolfo de Suabia, recibieron del Papa la absolución de

sus pecados en la lucha contra Enrique. Las llamadas de auxilio realizadas por el pontífice frente a la presión militar de los imperiales, nos colocan indudablemente ante una guerra considerada santa:

"Ayudad a vuestro padre, San Pedro, y a vuestra madre, la Iglesia romana, si por ellos deseáis obtener el perdón de vuestros pecados, las bendiciones y la merced en esta vida y en la siguiente".

Por si fuera insuficiente, a los argumentos religiosos que sirvieron para justificar la guerra contra el emperador vinieron a sumarse otros de corte jurídico. Así un pensador propapal, como era Manegold de Lautenbach, proponía que "cualquiera que, sin actuar por una venganza personal o por avaricia, sino en ayuda de los príncipes católicos, mata a un partidario de Enrique en una guerra pública por la patria, por la justicia, o por la sede apostólica, o en el ejercicio de sus funciones judiciales, no hace nada injusto". Se trata, obviamente, de una aplicación específica al contexto de la lucha entre el emperador y el Papa del concepto de guerra justa, en virtud de la cual el asesinato de los partidarios de Enrique IV, cuando se hiciera en el marco de una "guerra pública" –como la declarada por el pontífice– en defensa de la sede apostólica –equiparada a la patria, a la justicia o a la actuación judicial– quedaba plenamente legitimada: no había culpabilidad posible en el asesinato de los excomulgados cuando se hacía directamente en defensa de la Iglesia y obedeciendo a Dios.

Por otra parte, el Papado también sacralizó aquellas guerras emprendidas con el único objeto de imponer su programa reformista a los sectores eclesiásticos o cristianos más refractarios a él. A este respecto, el movimiento conocido como la "Pataria" ofrece un ejemplo notable. Desde mediados del siglo XI se desarrolló en Milán un movimiento en pro de la reforma moral de la Iglesia y en contra del clero simoníaco, concubinario y corrupto, que estaba encabezado por algunos clérigos y secundado por ciertos sectores populares laicos, y que defendía el uso de la fuerza para alcanzar sus objetivos. En la década de los años sesenta las acciones militares del movimiento estuvieron lideradas por un caballero llamado Erlembald, a quien los sacerdotes reformistas habían convencido de que alcanzaría mayores méritos actuando como laico y defendiendo a la fe y a la Iglesia con la espada que convirtiéndose en

monje, como era su pretensión. Tales promesas le fueron ratificadas por el papa Alejandro II, que además le entregó una bandera de San Pedro como símbolo de patronazgo. A partir de entonces se convirtió en el dirigente militar del movimiento armado a favor de la reforma, quedando bajo la obediencia directa del pontífice. De nuevo, el Papado sacralizaba la guerra en beneficio de sus intereses programáticos, como demuestra el hecho de que Erlembald fuera considerado por Gregorio VII como "soldado de Cristo" que luchaba por Dios contra los enemigos de la Iglesia y que a su muerte en 1075 se le tuviera por mártir y santo.

En la Península Ibérica, las dificultades que encontró Gregorio VII para imponer la reforma en el reino de Castilla-León, y especialmente para conseguir el cambio de la liturgia mozárabe por la romana, condujo a un enfrentamiento diplomático con la corte de Alfonso VI. El problema acabó resolviéndose satisfactoriamente para ambas partes, pero en algún momento la tensión subió varios grados. En concreto, en 1080, ante las resistencias a las que tuvo que enfrentarse su cardenal legado, Ricardo, el Papa advirtió con la posibilidad de viajar personalmente a Castilla-León para resolver la cuestión. Lo que sorprende en este asunto son los términos empleados por el pontífice, que son los de una amenaza militar en toda regla: Alfonso VI se estaba exponiendo al enfado y la venganza de San Pedro; si no pedía perdón por sus culpas –es decir, si no acataba la reforma litúrgica y seguía los dictados pontificios en algunos otros asuntos–, el Papa se mostraba dispuesto a pedir a todos los fieles de San Pedro en España su colaboración contra el rey; si éstos no respondían, él mismo acudiría para actuar contra Alfonso de forma "dura y áspera", preparado para descargar sobre éste la espada de San de Pedro, tratándolo como un enemigo de la cristiandad.

De nuevo, la imposición del proyecto reformista de Roma se asociaba a la coacción militar y ésta se revestía de un lenguaje y una justificación claramente religiosa. Que los enemigos fueran cristianos no parece que fuera obstáculo alguno para usar contra ellos la fuerza. Más aun, todo parece indicar que los propagadores y defensores de la reforma eclesiástica estaban mucho más dispuestos a emplear medios violentos contra los contestatarios de su misma religión que contra los infieles. Así, Bonizo de Sutri, un acérrimo partidario de Gregorio VII, expresaba:

"Cuando sufrimos la persecución de aquellos de fuera [de la iglesia], debemos imponernos a ellos con paciencia; pero cuando viene de aquellos de dentro, debemos primero combatirlos con las armas evangélicas y después con todo nuestra fuerza y armas".

Por sorprendente que pueda parecer, como muy bien ha recalcado C. Erdmann, que publica y comenta este testimonio, lo que se está defendiendo es que la fuerza de las armas no debe ser empleada contra los paganos o infieles, a los que hay que combatir con la paciencia, pero sí contra los cristianos que hayan caído en el cisma o en la herejía.

En cualquier caso, esta última opinión, al menos en lo referido a las relaciones con el Islam, no parece que fuera muy compartida por la corte pontificia a la que Bonizo defendía, puesto que la lucha contra infieles también ocupó un lugar importante en la política de los papas reformistas. Alejandro II asumió el patronazgo de las empresas conquistadoras que, a costa de los musulmanes y por razones seculares, llevaron a cabo los normandos en Sicilia. Los relatos que narran el curso de aquellos acontecimientos ofrecen una lectura netamente cristiana de ellos y coinciden en subrayar los elementos religiosos frente a otras consideraciones políticas –la expansión del señorío normando– que, sin duda, fueron más determinantes. Así, la guerra es interpretada en términos de dilatación de la fe católica sobre el Islam o de recuperación –"liberación"– de tierras que los musulmanes habían usurpado tiempo atrás a los cristianos, en tanto que los guerreros normandos son presentados como caballeros cristianos que se confiesan, reciben la comunión antes de los combates y son absueltos por el papa de la penitencia que se les hubiese impuesto por sus pecados. Para completar el panorama sacro de este conflicto, tampoco falta el apoyo directo y milagroso de San Jorge, que se involucra "personalmente" en la lucha, como informa el cronista Geoffrey Malatesta en un testimonio traducido por J. Flori:

"Cuando [el jefe de los normandos] acabó su discurso para lanzarse al combate, apareció un caballero armado, espléndido, montado sobre un caballo blanco, portando una lanza adornada en su punta con un estandarte blanco, sobre la que iba una cruz resplandeciente. Avanzó a la cabeza de nuestro ejército, a fin de incitar a los nuestros al combate más rápidamente. Se lanzó en un muy ardoroso asalto contra nuestros enemigos en el

lugar donde eran más numerosos. Viendo aquello, los nuestros, alegres pero vertiendo lágrimas, tocados por aquella visión, se precipitaron a la vez invocando a Dios y a San Jorge. Numerosos también fueron aquellos que vieron colgar en lo alto de la lanza del conde un estandarte marcado con una cruz, que no había sido colocado por persona alguna, sino por Dios".

Este mismo papa parece que concedió una remisión de las penitencias a los caballeros franceses que se dirigieron contra los musulmanes en la Península Ibérica, tal vez con motivo de la conquista de Barbastro (1064), en lo que ha sido considerado en ocasiones como un precedente directo de la Primera Cruzada:

"A aquellos que decidieron marchar a Hispania –se lee en la bula papal dirigida al clero de Vulturno– exhortamos con paterno amor a que, lo que han decidido hacer inspirados por la divinidad, procuren llevarlo a efecto con toda resolución; a los que hagan confesión con su obispo o padre espiritual, se les debe imponer la debida penitencia, según el carácter de sus pecados, para que no pueda el diablo acusarlos de impenitencia. Nosotros, por la autoridad de los santos apóstoles Pedro y Pablo, les levantamos la penitencia y otorgamos la remisión de sus pecados, acompañándoles con la oración".

Poco después, en 1074, Gregorio VII intentaba organizar una expedición militar, formada por 50.000 hombres y encabezada por él mismo como jefe militar y como obispo (*dux et pontifex*), para ayudar a los cristianos del este –al Imperio Bizantino– amenazados, oprimidos o masacrados por el avance turco, y para recuperar las tierras que habían perdido a manos islámicas, especialmente Jerusalén y el Santo Sepulcro: "Yo creo –afirma en una carta dirigida al emperador Enrique IV– que esta llamada ha sido, por voluntad de Dios, recibida con alegría por los habitantes de Italia y de Ultramar, y ya más de cincuenta mil hombres hacen sus preparativos; si Dios permite que me tengan como general y pontífice en esta expedición, ellos querrán levantarse en armas contra los enemigos de Dios y llegar hasta la tumba del Señor". En la consideración de Gregorio VII, el objetivo de aquella campaña era "defender la fe cristiana y servir con las armas al rey celestial", teniendo como paga "la recompensa eterna". El proyecto, aunque no llegó a materializarse, representa el precedente más directo de la Primera Cruzada.

Otro episodio de guerra sacralizada contra los musulmanes tuvo lugar en 1087. Se trata de una expedición militar organizada por genoveses, pisanos y amalfitas en tierras norteafricanas: según las fuentes cronísticas y literarias que dan noticia de estos hechos, la campaña se realizó por iniciativa del papa Víctor III, quien prometió la remisión de los pecados a los participantes y les entregó una bandera de San Pedro. Además, se diabolizan los caracteres de los musulmanes, cuyo rey se presenta como "un dragón cruel semejante al Anticristo", se coloca a Jesucristo como conductor de la expedición, se hace intervenir a San Miguel en el curso de algunas operaciones y, por último, los caídos en combate se consideran mártires.

En definitiva, parece claro que en el ideario de los papas reformistas, los conflictos armados con los infieles o con los enemigos cristianos de la Iglesia y de sus reformas, tienen la consideración de guerra santa no solo porque son impulsados por la máxima autoridad religiosa –el propio pontífice-, sino también porque sus desarrollos constituyen actos meritorios por los que los muertos en batalla consiguen, de forma automática y sin reserva, el perdón de las penitencias o incluso la palma de martirio. Es verdad que esta idea tenía precedentes en las actuaciones papales del siglo IX frente a los piratas sarracenos que asolaron Italia o en otros círculos eclesiásticos que se enfrentaron a la violencia feudal, pero ahora la perspectiva era diferente: entonces se trataba de defender el patrimonio de la Iglesia o, si se quiere, de proteger la cristiandad de los asaltos emprendidos por los infieles o por los malos cristianos. En la segunda mitad del siglo XI, por el contrario, tanto Alejando II como Gregorio VII o Víctor III prometían la salvación eterna a aquellos combatientes que cayesen en una guerra expansiva, de conquista, en una acción claramente ofensiva contra los musulmanes o contra aquellos que no aceptaban la política papal. La agresión –contra musulmanes y contra adversarios políticos cristianos– adquiría el rango de acción sagrada o, cuanto menos, piadosa y conferidora de méritos ante Dios. De esta forma, casi todas las bases de la más justa y la más santa de las guerras estaban puestas antes de que Urbano II realizara su famoso llamamiento de cruzada en Clermont.

Guerras justas y santas: Cruzada y Reconquista

Tanto los contemporáneos o protagonistas de aquellos sucesos, como los autores medievales posteriores y los especialistas que, con el paso de los siglos, han tenido la ocasión de analizarlos, parecen estar de acuerdo en que las cruzadas –en especial la que habitualmente se conoce como la Primera Cruzada– constituyen la máxima expresión de la guerra santa. Con motivo de estas expediciones militares hacia Tierra Santa, los hombres de Occidente reunieron toda una panoplia de argumentos religiosos que sirvieron para explicar, justificar y motivar un conflicto armado, y lo hicieron en una medida e intensidad superior a todo lo conocido hasta entonces.

Por supuesto, muchos de los elementos que intervienen en esta argumentación religiosa hunden sus raíces en el proceso de sacralización de la guerra que venía experimentando la cultura occidental desde siglos atrás, pero junto a ellos aparecieron nuevas ideas o se intensificaron otras que, en tiempos anteriores, apenas se habían esbozado. El resultado de todo ello fue que, a partir de los últimos años del siglo XI, la conquista y posterior defensa de aquella franja territorial de la costa mediterránea oriental se convirtió en una "guerra santísima".

Para entonces, en el otro extremo del Mediterráneo, en la Península Ibérica, hacía siglos que se libraba un conflicto armado entre reinos cristianos y poderes islámicos, conocido tradicionalmente como reconquista. Igual que en el caso anterior, prácticamente desde los primeros compases de esta confrontación los contemporáneos la tuvieron y presentaron como una guerra indudablemente santa, en la que las justificaciones religiosas aparecen en el primer plano de la explicación de sus raíces, motivos y metas.

Ciertamente, cruzada y reconquista no son un mismo fenómeno: el segundo representa un proceso de fricción entre cristianos y musulmanes más antiguo, más local y con una personalidad propia. No obstante, a partir de la segunda mitad del siglo XI, y sobre todo tras el desarrollo de la Primera Cruzada, la reconquista va a aparecer frecuentemente envuelta en la terminología de cruzada y participando de las características de ésta. Más aun, resultará habitual que el conflicto hispano se presente

integrado en los planes de cruzada, formando una especie de frente occidental contra el Islam, paralelo pero identificado con la cruzada.

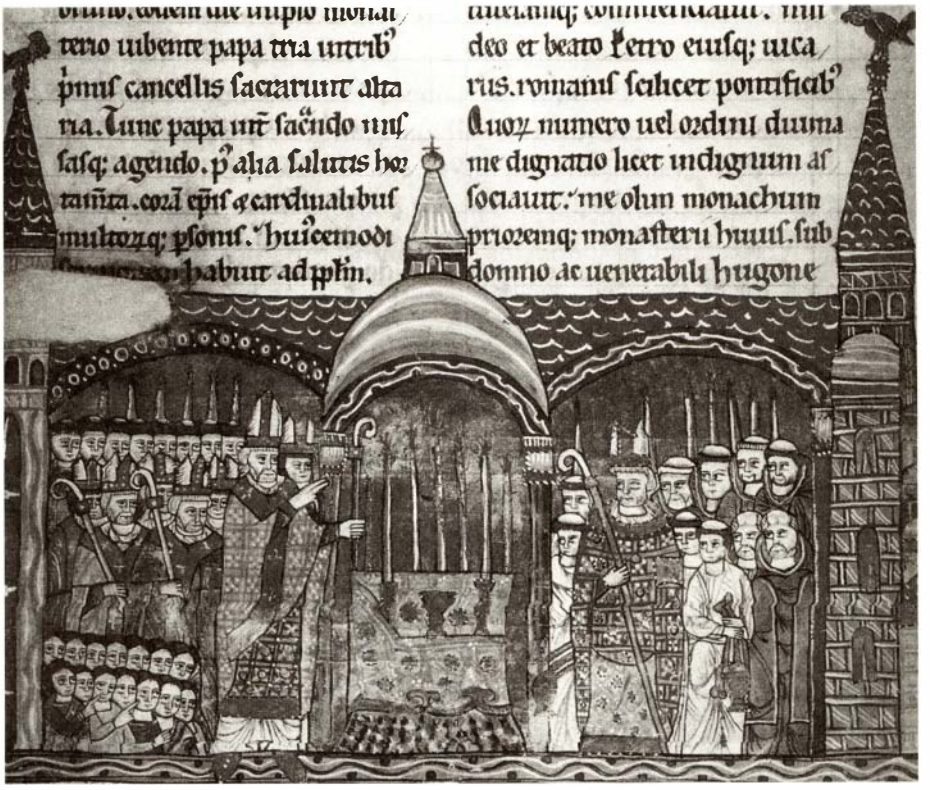
Así pues, desde el punto de vista de las argumentaciones religiosas, cruzada y reconquista ofrecen muchos puntos de coincidencia y de conexión que justifican un tratamiento conjunto que permita establecer similitudes y subrayar particularidades. Pero es que, además, estos dos fenómenos comparten otra característica común que conviene resaltar: en ambos casos la expansión territorial y las acciones militares de corte ofensivo fueron justificadas por razones de índole jurídica.

En las explicaciones que los hombres de la Edad Media occidental dieron sobre la guerra contra el Islam, ya fuera en Tierra Santa, ya en la Península Ibérica, las argumentaciones teológicas aparecen íntimamente asociadas a reivindicaciones basadas en el derecho y en la justicia de las causas alegadas. De esta forma, cruzada y reconquista no solo fueron entendidas como guerras santas, sino también como guerras justas. Por eso los dos fenómenos constituyen objetos de estudio privilegiados en cualquier análisis sobre las justificaciones ideológicas de los conflictos bélicos.

La idea de cruzada

A finales del año 1095, el papa Urbano II hacía un llamamiento para realizar lo que solo tiempo después sería conocido con el nombre de "Cruzada". Por desgracia, no ha quedado ninguna versión oficial de los términos en que fue expresada esta alocución pontificia en el concilio de Clermont-Ferrand, de manera que su reconstrucción se ha tenido que realizar a partir del testimonio de algunos autores que estuvieron presentes o de algunos decretos o documentos posteriores de Urbano II. Dado que cada uno de ellos resaltó algún aspecto particular de aquella llamada, o lo interpretó a su manera, los especialistas han tenido serios problemas a la hora de precisar lo objetivos e intenciones reales del Papa. Ello ha dado lugar a una larga discusión historiográfica que ha estado a su vez acompañada de un extenso debate en torno a las causas últimas y el significado de las expediciones armadas que se desarrollaron a raíz de la apelación papal.

Dejando a un lado las interpretaciones que se han venido haciendo, lo que nos interesa resaltar es que Urbano II propuso a la cristiandad una intervención



Urbano II ante el altar mayor de Cluny en 1095.
Manuscrito del siglo XIII, Biblioteca de la Universidad de Upsala

bélica contra los musulmanes en Oriente, y que dicha confrontación tenía la indudable consideración de guerra santa. Los cronistas que, con posterioridad, se encargaron de relatar los acontecimientos relacionados con las cruzadas, o los juristas, teólogos u otros autores que intentaron aquilatar aquel fenómeno, no hicieron sino incidir sobre la misma consideración.

Así explicado, podría parecer que el fenómeno no tendría originalidad alguna, puesto que como acabamos de exponer en los anteriores epígrafes, el proceso de sacralización de la guerra estaba muy avanzado a finales del siglo XI. Sin embargo, no puede dejar de reconocerse que la llamada papal en Clermont tuvo un impacto emocional sobre las conciencias de Occidente desconocido hasta entonces. El grito entusiasta con el que la propuesta de Urbano II fue acogido, el famoso "Dios lo

quiere", vino a ser la antesala de una movilización social –popular y caballeresca– de una magnitud sin precedentes, que adquirió tintes de verdadera conmoción general. Ciertamente, el llamamiento se realizaba sobre el terreno abonado de la tradición santificadora previa, pero algo nuevo debía de contener como para que el movimiento consiguiente alcanzase límites insospechados incluso por el Papa. Conviene, pues, observar con atención todos los elementos religioso-ideológicos que entraron a formar parte de la idea de cruzada, los viejos y los nuevos, para comprender los rasgos de esta "guerra santísima".

Como hemos indicado, muchos de los componentes que entraron a conformar la noción de cruzada como conflicto sagrado eran conocidos en Occidente desde tiempo atrás y no aportaban demasiadas novedades. En primer lugar, la propuesta de Urbano II fue interpretada, desde el primer momento, como una guerra de Dios, querida e inspirada por Dios, librada según su criterio y voluntad. Según el testimonio de Fulcher de Chartres, un autor que estuvo presente en el concilio, el Papa se presentó –en la traducción ofrecida por R. Pernoud, que seguimos en adelante siempre que aludamos a este cronista[21]– como "mensajero" que llega "para desvelaros la orden divina" de marchar a Oriente para socorrer a sus hermanos, matizando que "no soy yo, sino el Señor el que os ruega y os exhorta, como heraldos de Cristo". A tenor de lo indicado por Fulcher, la idea de que era Dios quien ordenaba y conducía aquella expedición armada fue expresamente expuesta por el pontífice al concluir:

"Hablo a los que están presentes, lo proclamaré a los que no lo están en este momento, pero es Cristo el que manda (...) cuando termine el invierno, que emprendan con alegría el camino, guiados por el Señor".

En consonancia con el contenido de esta llamada, los asistentes al concilio de 1095 recibieron la iniciativa papal con el grito de "¡Dios lo quiere!". Pocos años después, un monje-cronista francés de la Primera Cruzada daba título a su obra recogiendo de forma sintética, pero contundente, la consideración que muchos protagonistas tuvieron de aquellos acontecimientos bélicos: había sido una "Gesta de Dios, hecha por los francos" (*Gesta Dei per Francos*).

---

[21] PERNOUD, R.: *Los hombres de las Cruzadas. Historia de los soldados de Dios*. Madrid, 1987.

Así entendida, como una guerra en la que Dios es el verdadero autor que actúa a través de su pueblo, la cruzada no resultaba un fenómeno nuevo en la cultura de Occidente. Esta concepción enlaza con las guerras del Antiguo Testamento, con las consideraciones agustinianas que justificaban la violencia ejercida o mandada por Dios, y con toda la larga tradición medieval de legitimación de los conflictos mediante la apelación a la voluntad divina.

Como sabemos, tampoco resultaba novedoso el hecho de que fuera el mismo Papa el que, directamente, convocara a los laicos para hacer la guerra. Por los menos desde el siglo IX los pontífices romanos venían haciendo este tipo de llamamientos para luchar contra cristianos, paganos o infieles. En Clermont, Urbano II no hacía sino retomar esta tradición consolidada: obedeciendo "la voluntad de Dios", como portador del "signo del Apóstol", el pontífice romano se colocaba a la cabeza de un ejército como animador y organizador de una guerra santa que, como se ha subrayado en más de una ocasión, dejaba al Papado y a su propuesta reformista en una posición de superioridad moral y política frente a todos sus adversarios, especialmente frente al Imperio. De hecho, la llamada de Clermont solo fue el primer paso de un largo viaje por Francia e Italia en el curso del cual el papa fue extendiendo su mensaje de guerra, instando a la movilización armada, proponiendo la fecha de partida y el lugar de encuentro, estableciendo requisitos para los participantes y dictando normas de comportamiento. Aunque finalmente el papa no se pusiera personalmente al frente de las tropas, la jefatura suprema de la expedición, al menos desde el punto de vista moral y espiritual, quedó en manos de un representante directo suyo: el legado pontificio Adhemar de Monteil, obispo de Puy. Cuando en el siglo XIII quedó plenamente configurada la teoría jurídica de la cruzada, de la mano de Inocencio IV y del cardenal Hostiense, quedó claro que la única autoridad que podía promulgar una expedición de este tipo era el Papa, puesto que solo él tenía el derecho a conceder las indulgencias que le eran anexas.

Para quienes participaran en la campaña el Papa había decretado la concesión de una serie de privilegios penitenciales y espirituales que también eran habituales en las prácticas guerreras pontificias desde tiempo atrás y que para entonces la cultura de Occidente, tal como

demuestran los testimonios literarios, tenía muy asumidos: a los que se unieran a la expedición se les redimiría automáticamente de la penitencia que tuvieran que cumplir por los pecados confesados; a los muertos se les garantizaba la vida eterna. En palabras de Urbano II: "a aquellos que allí van y pierdan la vida durante el viaje, en tierra o en mar, o durante alguna batalla contra los paganos, se les perdonarán sus pecados", "que aquellos que aceptaron ser mercenarios por una paga irrisoria, se hagan ahora merecedores de las recompensas eternas".

Teniendo en cuenta el premio que podían esperar, no es de extrañar que la propia hija del emperador bizantino, Ana Comnena, acabara comentando que el rostro de los cruzados reflejaba "el ardiente deseo de seguir la vía del cielo". Algunas décadas después, al elogiar a la nueva milicia templaria que había nacido en Tierra Santa, San Bernardo no podía dejar de recordar la suerte martirial que se reservaba a los combatientes cruzados y llamaba a la guerra asegurando una vida fecunda para los supervivientes y la definitiva unión con Dios para los caídos:

"Marchad, pues, soldados, seguros al combate y cargad valientes contra los enemigos de la cruz de Cristo ciertos de que ni la vida ni la muerte podrá privaros del amor de Dios que está en Cristo Jesús, quien os acompaña en todo momento de peligro (...) ¡Con cuánta gloria vuelven los que han vencido en una batalla! ¡Qué felices mueren los mártires en el combate! Alégrate, valeroso atleta, si vives y vences en el Señor; pero salta de gozo y de gloria si mueres y te unes íntimamente con el Señor. Porque tu vida será fecunda y gloriosa tu victoria; pero una muerte santa es mucho más apetecible que todo eso (...) Siempre tiene su valor delante del Señor la muerte de sus santos, tanto si mueren en el lecho como en el campo de batalla. Pero morir en la guerra vale mucho más, porque también es mayor la gloria que implica".

Todo permite indicar, como ha hecho notar Hehl, que entre la Primera y la Segunda Cruzada se produjo una importante ampliación de los beneficios penitenciales y espirituales: si Urbano II se había limitado a prometer el perdón de las penitencias a todos los cruzados y el reino de los cielos solo a los que muriesen, Eugenio III extendió esta última promesa a todos los cruzados, de tal manera que la remisión no quedaba ya circunscrita a la penitencia de los pecados confesados, sino a todos los pecados pasados y futuros, con lo que la simple participación en la campaña acarreaba el perdón de

Caballeros templarios. Sello de la Orden del Temple.
Archives Nationales, París

todas las faltas por las que el creyente pudiera ser juzgado en el Juicio Final[22]. En resumidas cuentas, el gesto de tomar la cruz para luchar contra los infieles en Tierra Santa se había convertido en sinónimo de salvación eterna.

Los predicadores de las cruzadas de siglos posteriores, que intentaban alentar a un público cada vez más desanimado y escéptico sobre las expediciones a Tierra Santa, procuraban incidir precisamente en el destino extraordinario y santo que esperaba a los participantes, que no era otro que la "patria celestial". Así, en un manual para predicadores, Humberto de Romans proponía a sus lectores que, al terminar su prédica, exhortaran a sus oyentes con las promesas de la vida eterna en unos términos concluyentes, según traducción de R. Pernoud:

"Yo os prometo en el nombre del Padre y del Hijo y del Espíritu Santo, que todos aquellos que emprenden esta guerra, si llegasen a sucumbir bajo las armas con el corazón contrito y en estado de gracia, entrarán en el reino que el Señor ha conquistado para nosotros en la cruz, y desde este momento yo os concedo la investidura de ese reino por la

22 HEHL, E.D.: *Kirche und Krieg im 12. Jahrhundert. Studien zu Kaninischem Recht und Politischer Wirklichkeit*. Stuttgart, 1980, p. 127.

misma cruz, por la cruz que os estoy tendiendo. Venid, pues, y que ninguno de vosotros se niegue a recibir tan gloriosa investidura, ni una garantía tan formal del trono que os espera allá arriba".

Esta guerra contra los musulmanes era considerada, por tanto, como una acción piadosa que santificaba actos bélicos, confería méritos ante los ojos de Dios, concedía a los caídos la condición de mártires y, con el paso del tiempo, a todos los participantes les ofrecía la garantía de la salvación. No es extrañar, pues, que fuera en este contexto cuando el proceso de cristianización de la caballería, que como ya hemos visto se había iniciado mucho antes, alcanzara su máxima expresión, hasta el punto de forjar la figura del monje-guerrero que milita en las órdenes militares. Éstas, surgidas al calor de las cruzadas, ofrecían a la caballería el abandono de unas prácticas que solo conducían al homicidio y la condenación, y la conversión en una nueva milicia, que renunciaba al mundo, al lujo, a la vanidad, y que a la vez luchaba contra los males terrenales y espirituales: caballeros y monjes al mismo tiempo, ese era el ideal de la iglesia durante la primera mitad del siglo XII, tal como lo expuso San Bernardo. La caballería se había convertido, de esta forma, en un "instrumento de Dios para castigar a los malvados y defender a los justos", que cuando mata no es homicida, sino malicida, "considerado ejecutor legal de Cristo".

El enemigo contra el que tenían que marchar también era conocido y hacía tiempo que Occidente lo había demonizado: los musulmanes representaban al Diablo, al Anticristo, de manera que la lucha contra ellos tenía unas connotaciones teológicas, pues las que en último extremo se enfrentaban eran las fuerzas del bien contra las del mal, las de Dios contra las de Satán. Lacónicamente, pero con claridad meridiana, lo expresó el papa Urbano en relación con la guerra que anunciaba y promovía a finales de 1095: "a un lado [estarán] los enemigos de Dios, al otro, sus amigos".

En este ambiente adquieren sentido las intervenciones directas de fuerzas sobrenaturales a favor de los cruzados. En otros conflictos anteriores a la Primera Cruzada, santos y arcángeles habían aparecido en los cielos europeos para ponerse al frente de las huestes cristianas contra los infieles o paganos, como es el caso de San Benito, San Miguel, San Jorge o San Mauricio, entre otros. Por supuesto, hacía mucho tiempo que la Iglesia había aceptado el culto a los santos

guerreros y su patronato sobre la caballería y la guerra, aun a costa de distorsionar sus perfiles originales: por ejemplo, San Sebastián, cuya santidad le había apartado de las costumbres militares, acabó reconvertido en un valeroso combatiente, santo en razón de su actividad bélica, y no a pesar de ella. En este terreno, por tanto, la tradición era antigua, pero ahora, en el marco de las cruzadas, las apariciones fueron más frecuentes y los santos adquirieron más protagonismo en las narraciones: en la más santa de todas las guerras, los límites entre el mundo material y el celestial se hacían menos precisos, más delgados y traspasables. Después de todo, se trataba de un conflicto armado dirigido por Dios, en defensa de la fe y contra sus eternos adversarios, de manera que la irrupción de fuerzas sobrenaturales en el curso de las campañas, apoyando a sus aliados y servidores seculares, no dejaba de tener cierta lógica.

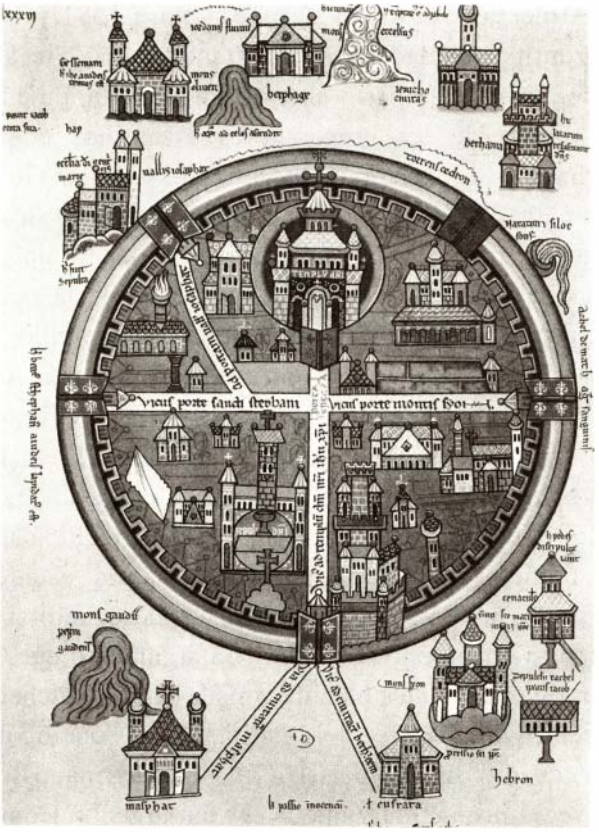
En consecuencia, los cronistas de las cruzadas dieron cuenta de todo tipo de apariciones, desde cruzados fallecidos que se presentaban ante sus amigos vivos para anunciarles la proximidad de su hora, la certeza de la salvación, o la manera en que debían actuar, hasta Cristo mismo o sus santos animando y reconfortando a los combatientes en momentos de debilidad. De todas ellas, tal vez las más significativas, las que mejor ponen de relieve la íntima ligazón entre lo humano y lo divino en el curso de las campañas, y por tanto la sacralización de una guerra llevada a su extremo, sean aquellas en las que las tropas celestiales, formadas por santos y por cruzados ya muertos, se involucran directamente en los combates junto a los hombres. La descripción que un cronista anónimo de la Primera Cruzada –extractado por Flori– hizo de lo ocurrido durante la batalla de Antioquía, puede ser un ejemplo paradigmático de lo que decimos:

"Se vieron también salir de la montaña tropas innumerables, montadas sobre caballos blancos, y blancos también eran sus estandartes. A la vista de este ejército, los nuestros no sabían quiénes llegaban ni qué eran estos soldados; después ellos reconocieron que era un socorro de Cristo, donde los jefes eran los santos Jorge, Mercurio y Demetrio. Este testimonio debe ser creído, porque muchos de los nuestros vieron estas cosas".

Como este de las apariciones, otros elementos configuradores del concepto de guerra santa, que no resultaban del todo nuevos en la

tradición bélica occidental, recibían un impulso relevante. Por ejemplo, la idea de que la confrontación armada contra los musulmanes respondía a una venganza contra los infieles que habían maltratado a los cristianos. Las guerras contra infieles y paganos se habían justificado ya en ocasiones anteriores por las persecuciones a las que sometían a los creyentes, y el propio Gregorio VII elaboró sus planes militares para liberar a la Iglesia y a los cristianos orientales oprimidos por el Islam. Pero nunca hasta ahora se puso tanto énfasis en la situación de desamparo e injusticia en la que vivían aquéllos, de manera que su liberación o la venganza por sus sufrimientos se convirtió en uno de los argumentos recurrentes a la hora de motivar una guerra ofensiva contra los infieles. De hecho, en la alocución de Urbano II en Clermont, tal como fue transmitida por Fulcher de Chartres, se exhortaba "tanto a pobres como a ricos, a que os apresuréis y liberéis de este yugo [el impuesto por los turcos] a las regiones habitadas por nuestros hermanos y aportéis una ayuda a los adoradores de Cristo". En un documento posterior, fechado entre 1096 y 1099, en el que el Papa se dirigía a los condes y caballeros de Cataluña animándoles a restaurar Tarragona, recordaba que los cruzados "han decidido unánimemente ir en ayuda de la iglesia de Asia, a liberar a sus hermanos de la tiranía de los sarracenos". Décadas después, en la narración ofrecida por otro de los grandes cronistas de la cruzada, Guillermo de Tiro, se insistía en que la causa que alegó Urbano II para la organización de una expedición armada no fue otra que "el malestar y el servilismo en los que esos malhechores os mantienen [a los cristianos y a la Iglesia de Jerusalén]".

El objetivo último de la expedición se entendía como un acto de caridad para con los correligionarios oprimidos por los infieles, un acto de amor con los hermanos que venía ser la respuesta del creyente occidental al sacrificio que por ellos, y también por amor, hizo Jesucristo en la cruz. No es de extrañar, pues, que las victorias sobre los musulmanes fueran interpretadas en términos de venganza: "los turcos que tanto oprobio habían causado a Nuestro Señor Jesucristo –indicaban los príncipes cruzados a Urbano II tras la toma de Antioquía–, han sido conquistados y muertos; nosotros, los jerosolimitanos de Jesucristo, hemos vengado la injuria hecha a Dios".



Visión idealizada de Jerusalén, procedente de la Crónica de Roberto el Monje, manuscrito del siglo XIII. Biblioteca de la Universidad de Upsala

Por tanto, como venía siendo habitual desde mucho tiempo atrás, "liberar a la Iglesia de Dios", "combatir a los paganos", "luchar por Dios contra los paganos y los sarracenos", "combatir y matar a los que se oponen a la religión cristiana", librar una guerra santa, piadosa, en defensa de la fe y de los cristianos, continuó siendo, también ahora, el motivo fundamental que debió de impulsar a muchos guerreros occidentales a tomar la cruz o, cuanto menos, la justificación más extendida para explicar su comportamiento.

En el proyecto de Urbano II, la ayuda a los creyentes sometidos por el Islam estaba directamente conectada con las vicisitudes del Imperio Bizantino: en la década de los setenta del siglo XI, los turcos habían invadido Asia Menor, derrotado al ejército imperial en Mantzikert y

conquistado Armenia. Unos años después –entre 1081 y 1084–, arrebataron a los bizantinos ciudades tan importantes como Nicea y Antioquía. El peligro que corría el Imperio ante el renovado empuje islámico y la llamada de auxilio de los emperadores bizantinos a sus hermanos occidentales había sido un argumento utilizado ya por Gregorio VII en alguno de sus planes, y Urbano II los volvía a incluir en su apelación con una fuerza nueva, una decisión a la que posiblemente no sería ajeno el interés papal por restaurar la unidad entre la iglesia occidental y la oriental. Según algunos testimonios, durante el concilio de Piacenza, presidido por el Papa poco antes del que tendría lugar en Clermont-Ferrant, algunos enviados del emperador bizantino Alexis se presentaron ante Urbano II para exponerle los sufrimientos de los cristianos de Oriente y los peligros que corría el Imperio ante el avance de los turcos, solicitando del Pontífice la ayuda necesaria para reclutar un ejército de socorro. El llamamiento del Papa, pues, habría estado provocado inicialmente por la necesidad de dar una respuesta militar a la presión musulmana contra el Imperio Bizantino, un argumento que, a tenor de lo expresado por algunas fuentes bien informadas como Fulcher de Chartres, estuvo en el centro del discurso del Pontífice en el concilio de 1095:

"Debemos, cuanto antes, aportar a nuestros hermanos de Oriente la ayuda tantas veces prometida y que les es tan urgente. Como muchos de vosotros sabéis, nuestros hermanos han sido atacados por los turcos y los árabes que se han adentrado en el territorio de la Romanía hasta esa parte del Mediterráneo conocida con el nombre de El Brazo de San Jorge (el Helesponto) y, avanzando cada vez más en el territorio de estos cristianos, los han vencido en siete ocasiones y han matado y hecho prisioneros a un gran número de ellos, y han destruido las iglesias y devastado el reino. Si no os enfrentáis a ellos ahora, subyugarán a un gran número de servidores de Dios".

Junto a estos elementos conocidos o reforzados, la idea de cruzada aportó al concepto de guerra santa otros ingredientes verdaderamente novedosos, que en buena parte fueron los responsables de la amplitud y del éxito de la movilización. Son estos elementos los que, por otra parte, han servido para diferenciar la noción de guerra santa, tal como hasta entonces se conocía, de la de cruzada.

De todos ellos, tal vez el que haya que destacar en primer lugar sea el papel desempeñado por Jerusalén y los Santos Lugares. Desde los primeros compases de la cruzada, estuvo claro que el objetivo de la expedición era la recuperación de la ciudad santa y de los lugares que habían servido de marco a la vida de Jesucristo. Pueden señalarse algunos precedentes de esta idea en los planes de Sergio IV –existe un documento atribuido a este papa en el que se anima a los cristianos a reconquistar el Santo Sepulcro, que había sido destruido por los musulmanes en 1009, aunque hay muchas dudas sobre su autenticidad– y Gregorio VII, o incluso algunos más antiguos vinculados a la figura de Carlomagno como guardián del Santo Sepulcro. No obstante, lo cierto es que la propuesta de liberación y recuperación de Jerusalén nunca había sido tan claramente formulada y, en todo caso, nunca antes había tenido la respuesta que obtuvo entre los sectores laicos de Occidente. Según el cronista Guiberto de Nogent, el discurso de Urbano II en Clermont contenía una clara incitación a la recuperación de Jerusalén como objetivo de la expedición: "el Todopoderoso os ha predestinado a fin de que, por vosotros, Jerusalén deje de estar oprimida". Casi todos los testimonios directos de la llamada pontificia están de acuerdo en señalar que el objetivo presentado por el Papa no fue otro que la reconquista del Santo Sepulcro: "Tomad el camino del Santo Sepulcro (concluyó el Papa según Roberto el Monje, testigo de la exhortación de Clermont), expulsad de esa tierra a aquel pueblo maldito y sometedla a vuestro poder". El propio Urbano II, en una carta enviada a los flamencos dándoles cuenta de la expedición que se estaba organizando, recordaba que la furia de los bárbaros había devastado las iglesias de Oriente y, aun más, "habían sometido a una insoportable servidumbre a la Ciudad Santa, glorificada por la pasión y muerte de Cristo, junto a sus iglesias", de manera que a los ojos del Papa el objetivo de la campaña, o cuanto menos el motivo que la impulsaba, era el de su liberación.

Jerusalén tenía un extraordinario significado simbólico en la mentalidad medieval. Era, en palabras de J. Flori, "el corazón de la herencia cristiana, su cuna, el lugar santo por excelencia, fuente de gracia y de salvación, verdadero centro místico de la cristiandad". Se entiende, pues, que ninguna otra empresa de reconquista pudiera tener la dimensión sagrada que, en sí misma, presentaba la recuperación del Santo

Sepulcro, convertida en "una guerra santísima de liberación de Palestina", una guerra destinada a restaurar la libertad de los cristianos y de Jerusalén.

Desde luego, para algunos cronistas de la Primera Cruzada estaba claro que la toma de los Santos Lugares era el objetivo principal de la expedición, de ahí las escenas emotivas que se vivieron cuando, a mediados de 1099, los "peregrinos" llegaron a la ciudad de Jesús:

"Al oír pronunciar la palabra «Jerusalén», todos lloraron de alegría. Sentían una inmensa emoción al saber que estaban cerca de la santa Ciudad por la que habían soportado tantos sufrimientos y se habían expuesto a tantos peligros".

Precisamente, la respuesta de los laicos al llamamiento para recuperar los Santos Lugares, debe ponerse en relación con otra de las grandes novedades introducidas por Urbano II en la noción de guerra santa: la idea de que la expedición era, en realidad, una peregrinación armada. Tanto la apelación pontificia de Clermont, como otros protagonistas o relatores de aquellos acontecimientos, insistieron en que la campaña militar en Oriente era un peregrinaje, hasta el punto de que para definirla no se empleó el término "cruzada" –cosa que solo se hace con posterioridad, en alusión al signo de la cruz que se colocaban los expedicionarios– sino otra serie de conceptos que apelan siempre a la condición de romería que se adjudicó a aquel viaje: "*peregrinatio*" –"peregrinación"–, "*iter Hierosolymitanum*" –"camino de Jerusalén"–, "*via sepulcri Domini*" –"ruta del sepulcro del Señor"– suelen ser las expresiones empleadas. En más de una ocasión el mismo Papa presentó expresamente la campaña hacia Oriente como una peregrinación penitencial: por ejemplo, en el canon del concilio de Clermont referido a la cruzada, se indica que "a quienes (...) saliesen hacia Jerusalén para liberar a la Iglesia de Dios, aquel camino –"*iter*"– se le tenga como penitencia".

Tal vez en ello radique una parte del éxito que tuvo el llamamiento del Papa, puesto que conectaba directamente con algunos de los usos más extendidos de la piedad laica de la época –el peregrinaje como fórmula de remisión de la penitencia– y con las preocupaciones más profundas de la espiritualidad caballeresca, como era el problema de la salvación o la condenación eterna como consecuencia de su propio oficio. Obviamente,

no todos los que tomaron la cruz lo hicieron en cumplimiento de una penitencia, pero tampoco se puede infravalorar el impulso que esta vertiente de la religiosidad laica debió de dar a la cruzada.

La peregrinación encarnaba un fundamento básico del pensamiento cristiano como era la idea de tránsito desde el mundo material al espiritual, de camino hacia la otra vida, de vía de transformación, ascesis y perfección del individuo. Hacía siglos que los creyentes se ponían en marcha hacia diversos santuarios, reconstruyendo paso a paso el trayecto hacia la salvación, pero sin duda de todos ellos Jerusalén era el lugar que más atraía a los cristianos: a pesar de los peligros de las rutas, de los asaltos y muertes provocados por bandas de ladrones, de los sufrimientos que padecían quienes se decidían a emprender el peregrinaje hacia los Santos Lugares, miles de hombres y mujeres tomaban cada año el camino hacia la Jerusalén terrestre, que en sus mentes no era sino la figuración material y palpable de la Jerusalén celeste, de la ciudad de Dios.

Además la peregrinación era, en los tiempos inmediatamente anteriores a la Primera Cruzada, una fórmula penitencial muy extendida, en virtud de la cual el pecador pagaba y compensaba, con el esfuerzo, el sacrificio y las penalidades sufridas durante el tránsito, los males cometidos y las penas eclesiásticas que se les hubieran impuesto. Entre los guerreros laicos, la redención de los pecados confesados a través de la peregrinación resultaba un fenómeno común: el conde de Anjou, Foulques Nerra, tuvo que hacer hasta tres viajes a Jerusalén a lo largo de su vida como penitencia por sus maldades y pecados. La posibilidad de que, a causa de la expansión turca, las rutas que seguían los peregrinos fueran bloqueadas, pudo ser un incentivo más para los cruzados.

No obstante, esta peregrinación –la cruzada–, presentaba un aspecto insólito, desconocido en Occidente: hasta entonces, las romerías habían sido viajes piadosos realizados por hombres desarmados, y la Iglesia había insistido durante siglos en la idea de que los penitentes no debían portar armas. Para la clase caballeresca ello quería decir que, al menos temporalmente y mientras durase la peregrinación, tenía que abandonar su modo de vida, su oficio, sus costumbres. Ahora, por el contrario, Urbano II innovaba de manera radical y proponía una expedición militar de carácter penitencial, de manera que el caballero conseguía la remisión

de sus pecados precisamente ejercitando las armas, haciendo la guerra. La nueva situación fue expuesta por un cronista de la Primera Cruzada, Guiberto de Nogent, en los siguientes términos:

"En nuestros tiempos, Dios ha instituido una santa guerra, de manera que los caballeros y la gente común que, siguiendo antiguas costumbres paganas, antes se dedicaban a las matanzas mutuas, han encontrado ahora una nueva forma de obtener la salvación. Ya no necesitan, como antes, abandonar por completo el mundo, entrando en un monasterio o de alguna otra forma parecida. Ellos pueden ahora obtener la gracia de Dios manteniéndose en su forma de vida normal y en sus costumbres habituales".

Como ha subrayado Cowdrey, violencia armada y penitencia, dos nociones que habían sido incompatibles, aparecían íntimamente unidas[23]. Pues bien, la fusión del peregrinaje a Jerusalén con la idea de guerra santa en un mismo concepto, tal como la expuso Urbano II en Clermont, demostraría ser altamente motivadora para la sociedad laica, precisamente porque enraizaba en principios conocidos, aceptados y que, cada uno por su cuenta, ya habían demostrado ser movilizadores de las conciencias occidentales. Muchos contemporáneos no tardaron en asumir con entusiasmo la nueva propuesta: el conde Raimundo de Saint Gilles, por ejemplo, expresaba a este respecto, que partía "en peregrinación para hacer la guerra a los pueblos extranjeros y vencer a las naciones bárbaras, a fin de que la ciudad santa de Jerusalén no sea cautiva y que el Santo Sepulcro del Señor no sea violado más".

Con el paso del tiempo, la participación en la cruzada o la estancia en Tierra Santa durante un tiempo determinado acabó configurándose como una penitencia tasada para algunos pecados. Por ejemplo, ya en el siglo XII Graciano indicaba que los incendiarios merecían la pena de excomunión y que, para conseguir el perdón de aquel pecado, además de las reparaciones materiales, el culpable debía permanecer un año en Jerusalén o en España "al servicio de Dios", un servicio que, dado el contexto general, hay que entender como la lucha armada contra los infieles. Precisamente, según algunas fuentes contemporáneas, la implicación de Luis VII de Francia en la

---

[23] COWDREY, H.E.J.: "The Genesis of the Crusades: The Springs of Western Ideas of Holy War", Th. P. Murphy (ed.). *The Holy War*. Columbus, 1977, pp. 22-23.

Cruzado orando. Miniatura del siglo XII.
British Museum, Londres

Segunda Cruzada fue entendida como una penitencia por haber quemado, durante un enfrentamiento con el conde Teobaldo de Champaña, la iglesia de Vitry con cerca de 1.300 hombres dentro.

Otro de los nuevos elementos, apuntado ya por Erdmann, que venía a subrayar de una manera especialmente llamativa el ambiente religioso y santo que envolvió a la expansión de Occidente por la costa del Mediterráneo oriental, en particular a la Primera Cruzada, fue el componente escatológico, esto es, la noción de que en torno a Jerusalén se iba a librar o se estaba librando el combate final entre Dios y el Anticristo, la guerra del fin del mundo que daría paso al Juicio Universal.

Entre los sectores populares que se apresuraron por tomar parte en la cruzada –los *pauperes*- parece que estaba muy extendida la idea de que, en cumplimiento de las profecías apocalípticas que circulaban desde siglos antes por el Occidente cristiano, habría de surgir el llamado Emperador de los Últimos Días, que se encargaría de reunificar las iglesias de Oriente y Occidente, de reconquistar Jerusalén para los cristianos y de enfrentarse allí con el Anticristo, al que destruiría para instaurar un imperio universal en espera del Juicio Final. No debe extrañar que se acabara identificando a algunos personajes concretos con aquella figura escatológica. Emmerich, conde de Leiningen, fue más lejos y se propuso a sí mismo como Emperador de los Últimos Días. Precisamente en conexión con estas esperanzas mesiánicas se entienden las matanzas de judíos que acompañaron a los cruzados populares en su viaje hacia Tierra Santa.

No obstante, el elemento escatológico no parece que fuera exclusivo del sentimiento popular, puesto que aquella visión puede que también fuera compartida en los círculos pontificios. Según el cronista Guiberto de Nogent, fue el mismo Urbano II quien se encargó de ligar, en el discurso de Clermont, la expedición a Jerusalén y el último combate de Cristo y los suyos contra el Anticristo:

"Porque es evidente que el Anticristo no hará la guerra contra los judíos ni contra los paganos, sino contra los cristianos, según la etimología misma de su nombre [...], Es entonces necesario, antes de la venida del Anticristo, que el imperio del cristianismo sea, por vosotros y por aquellos que Dios elija, reestablecido en aquellas regiones, a fin de que el señor de todos los males, que establecerá allí el trono de su reino, encuentre la fe contra la cual debe librar el combate".

Desde este punto de vista, los participantes en la Primera Cruzada venían a constituir la vanguardia del ejército de Cristo que habría de enfrentarse contra el Anticristo en el combate que próximamente se libraría en los Santos Lugares. La peregrinación armada que debían emprender y los choques a los que tendrían que hacer frente no serían sino la antesala de una guerra universal y teológica, que trascendía la dimensión ordinaria y terrestre. Ciertamente, esta visión apocalíptica del enfrentamiento militar entre cristianos y musulmanes había aparecido ya

antes en otros contextos, pero de forma novedosa ahora se vinculaba la inminencia del fin del mundo con la recuperación de Jerusalén.

La visión apocalíptica de la cruzada, entendida como guerra del fin del mundo, no se diluyó tras la conquista de Jerusalén, sino que, adaptadas a las nuevas circunstancias, siguió animando a las siguientes expediciones. Durante la preparación de la Segunda Cruzada, por ejemplo, se renovaron algunas profecías en las que se anunciaba que el rey Luis VII de Francia, que acababa de anunciar su voto de cruzado y su intención de socorrer al reino de Jerusalén, se convertiría en Emperador de Bizancio, acabaría con los infieles al capturar "Babilonia" y formaría un imperio en Oriente. En definitiva, según estos oráculos, Luis VII estaba destinado a ser el Emperador de los Últimos Días, conectando de nuevo las esperanzas mesiánicas con la guerra en Tierra Santa.

Como hemos tenido ocasión de comprobar a lo largo de las anteriores páginas, en la idea de cruzada convergieron todas las tendencias que, desde siglos antes, venían aproximando la guerra al espíritu cristiano, a lo que se añadieron elementos nuevos que apuntaban con fuerza en la misma línea. De esta forma, la expansión de Occidente en las tierras de la ribera oriental del Mediterráneo y la confrontación armada con el Islam quedó plenamente justificada en virtud de argumentos religiosos y, como apuntábamos antes, la guerra contra los infieles en Tierra Santa se configuró como el más santo de todos los conflictos bélicos.

Con todo, el soporte ideológico de la movilización militar de Occidente contra sus vecinos musulmanes no fue únicamente religioso y, de hecho, algunos autores posteriores prefirieron razones jurídicas para sustentar la licitud de aquellas campañas anexionistas. Fueron fundamentalmente los juristas y canonistas de los siglos XII y XIII los que intentaron buscar en el derecho argumentos suficientes para justificar las cruzadas, y el concepto de guerra justa vino a ofrecerles el marco que necesitaban.

Partiendo de los escritos de San Agustín, los juristas medievales entendían que la guerra librada siguiendo la orden de Dios era justa por sí misma, tal como ponían de manifiesto los ejemplos del Antiguo Testamento. Como se recordará, el obispo de Hipona había sostenido que no cometía ni homicidio ni pecado quien mataba a su semejante cumpliendo un dictado procedente de una autoridad pública o judicial, y

mucho menos quien lo hacía en un conflicto realizado bajo la autoridad divina. Antes al contrario, aquella muerte debía considerarse como el castigo infligido a los malos "según el imperio de la justísima razón".

El decretista Graciano, por ejemplo, al analizar las actuaciones bélicas de Israel frente a otros pueblos asentados en Palestina, no tenía duda de que sus guerras, aunque fueran claramente agresivas, eran justas, puesto que respondían a la voluntad de Dios que utilizaba a su pueblo para castigar y acabar con aquellos otros que se habían comportado de manera pecaminosa. El argumento podía ser perfectamente aplicado al contexto de la cruzada, y de hecho algunos propagandistas de la Primera Cruzada –es el caso de Balderich de Dol en su *Historia Iherosolimitana*– no dudaron en señalar los paralelismos entre el pueblo de Israel, que obedeciendo a Dios expulsó a los jebuseos de Jerusalén, y el "ejército cristiano, ejército invencible bajo el mando de Jesucristo, nuestro general", que se disponía a derrotar y eliminar a los turcos, "que son más impíos que los Jebuseos".

Atendiendo a este razonamiento, no pocos autores sostuvieron que la cruzada, en tanto que era una guerra ordenada por Dios, se legitimaba por la justicia de su causa, sin necesidad de apelar a la santidad de la misma. Por ejemplo, en 1147 el obispo de Lisboa animaba a la lucha a los cruzados que, circunstancialmente, habían desembarcado en las costas portuguesas, apelando a este principio básico del concepto agustiniano de guerra justa: "Mueran vuestros enemigos ante vuestra espada. Puesto que se acepta la guerra que es emprendida bajo la autoridad de Dios, no puede dudarse rectamente de su justicia". Desde esta perspectiva, los cruzados no eran sino un instrumento de Dios para imponer el derecho divino sobre los malvados, impíos y pecadores. Ciertamente, en este argumento puede resultar imposible distinguir las razones de índole teológico de las de carácter jurídico, pero no deja de ser significativo que los contemporáneos planteen su pensamiento más como una formulación judicial –asociando las nociones de culpa, castigo y justicia– que como una interpretación religiosa.

De la misma forma que la guerra justa librada por Israel siguiendo los dictados de Dios implicaba el derecho de propiedad sobre los territorios conquistados –la Tierra Prometida–, se entendía que la guerra justa emprendida por el pueblo cristiano bajo la jefatura de Cristo generaba un

legítimo derecho de posesión sobre los lugares arrebatados a los musulmanes. Así, desde luego, lo consideraba el decretista Graciano:

"Por mandato divino, los pueblos son empujados a castigar los pecados [de otros pueblos], de la misma forma que los judíos fueron impelidos a ocupar la Tierra Prometida y a destruir a otros pueblos pecadores, derramando sangre sin culpa y pasando a ser propio, por derecho y legítima propiedad, lo que aquéllos poseían injustamente".

Por otra parte, como se recordará, una de las causas que desde la época de Cicerón se reconocía como motivación lícita a la hora de emprender una guerra era la recuperación de los bienes y derechos que hubieran sido injustamente arrebatados por un enemigo. A partir de este argumento, los juristas medievales que trataron el tema de la cruzada entendieron que las campañas militares en torno a Jerusalén y los Santos Lugares se ajustaban a este criterio elemental de la guerra justa: aquellos territorios, que en tiempos bíblicos habían pertenecido al pueblo de Israel en tanto que tierra prometida por Dios, fueron heredados por los cristianos tras el nacimiento de Jesús, que los convirtió en sede de su nuevo mensaje, punto de origen y desarrollo de su testimonio, lugar de su muerte y de la redención de los creyentes. Aquella herencia de Cristo había permanecido en manos cristianas hasta que se produjo la irrupción del Islam, que vino a desalojar –tal vez no de una manera física, pero sí moralmente– a los cristianos de su más preciada herencia territorial.

Ya el papa Alejandro II, antes incluso de la Primera Cruzada, había expresado la idea de que la guerra contra los musulmanes "que perseguían a los cristianos y los expulsaban de sus ciudades y de sus sedes propias", era justa. Sin duda alguna, si los cristianos tenían una "sede propia", esa era Jerusalén, de ahí que el conflicto librado para su recuperación fuera considerado como una "guerra justísima" –"*bellum iustissimum*"–. En consecuencia, la lucha contra el Islam por la posesión de los Santos Lugares respondía a la necesidad de liberar aquellos territorios de quienes injustamente y contra todo derecho los habían conquistado. En palabras de un prestigioso jurista, Johannes de Deo:

"Una guerra es justa cuando se libra en defensa propia o para recuperar un bien perdido. Siendo de por sí justa la guerra contra los sarracenos, es además justísima por mantener vuestras tierras ocupadas contra todo derecho".

A todos los efectos, pues, la cruzada debía ser entendida como una prolongación del derecho, como un hecho jurídico que aspiraba a la lícita restauración de un bien robado. Las pérdidas territoriales que comenzaron a experimentar los reinos cruzados de Tierra Santa desde mediados del siglo XII –empezando por la conquista musulmana de Edesa en 1146 y siguiendo por la de Jerusalén en 1187– vinieron a reforzar la idea de que la lucha contra los musulmanes en el Levante era una guerra justa que pretendía la recuperación de territorios que habían pertenecido a la cristiandad y que le habían sido arrebatados ilícitamente por la fuerza. Básicamente se argumentaba que si la guerra entre cristianos era lícita cuando se realizaba en defensa propia, todavía más lo sería este tipo de guerra defensiva cuando los cristianos la librasen contra los musulmanes para sostener "el nombre de Cristo" o para reconquistar las ciudades y sedes sagradas que aquellos se habían anexionado. La legitimidad del uso de la fuerza para hacer frente a la violencia –un principio básico del concepto de guerra justa– fue, precisamente, uno de los argumentos empleados por Bernardo de Claraval para justificar la organización de la Segunda Cruzada tras la pérdida del condado de Edesa.

Con el paso del tiempo, el peso de las argumentaciones religiosas fue disminuyendo, pero se mantuvo la idea de cruzada como guerra justa reivindicativa de un territorio irredento. Ya en el siglo XIII, el papa Inocencio IV negaba que los cristianos pudieran enfrentarse a los musulmanes en razón de su condición de infieles y prohibía expresamente las guerras de conversión. En cambio, sostenía el derecho de los cristianos a librar una guerra justa contra los musulmanes por su condición de invasores o de agresores, y desde luego consideraba que la ocupación islámica de Tierra Santa era una injuria que merecía una adecuada venganza.

En definitiva, las cruzadas contra los musulmanes de Oriente quedaron configuradas como las más santas y las más justas de todas las guerras, contribuyendo de manera decisiva a la integración de la violencia y de los conflictos armados en la escala de valores del Occidente cristiano.

El éxito de esta propuesta ideológica, que había comenzado a surgir muchos siglos atrás pero que solo se terminó de concretar a fines del siglo XI en torno a la idea del peregrinaje armado a Jerusalén, facilitó que la Iglesia extendiera la noción de cruzada a otros escenarios

completamente ajenos a los que inicialmente habían motivado aquellas expediciones. Al analizar el camino que recorrió el concepto de cruzada tras su primera configuración, se ha hecho notar su creciente deformación y separación de los objetivos originales y su utilización, por parte de la Iglesia, para justificar y animar conflictos que nada tenían que ver con la liberación de los cristianos orientales. Sin embargo, tal como han indicado algunos autores –entre los que se encuentra L. García-Guijarro–, tal vez no deba considerarse esta actitud eclesiástica tanto en términos de cambio de sentido, cuanto de madurez del propio concepto de cruzada.

El extraordinario impulso movilizador que demostró tener la cruzada debió de animar a la Iglesia, desde muy pronto, a asimilar otras guerras con la que se acababa de librar en Tierra Santa, colocando aquella idea –la de cruzada– al servicio de los intereses eclesiásticos allí donde fueran discutidos o allí donde la cristiandad pretendiera expandirse a costa de sus vecinos paganos.

A este respecto, por ejemplo, el papa Pascual II –el sucesor de Urbano II– no dudó en emplear la noción de cruzada en pro de la reforma eclesiástica y de la lucha contra el emperador alemán: para acabar con el cisma existente en el obispado de Cambrai, incitó al conde Roberto de Flandes, que acababa de regresar de la Primera Cruzada, a tomar las armas al servicio del Papa en contra de Enrique IV, que apoyaba al clero cismático. Como había hecho décadas atrás Gregorio VII en circunstancias similares, Pascual II le ofrecía la remisión de los pecados, pero añadía un elemento comparativo nuevo, altamente significativo: si durante la cruzada en Tierra Santa el conde había conquistado la Jerusalén terrestre –sostenía el Pontífice–, ahora podía ayudar a recuperar la Jerusalén celestial. Desde este punto de vista, la lucha contra el emperador tenía un objetivo más excelso incluso que el combate a favor de los cristianos de Oriente:

"Os pedimos, a ti y a tus caballeros, en remisión de vuestros pecados y para que seáis acogidos en la sede apostólica como hermanos, que mediante tus esfuerzos y triunfos y con el apoyo del Señor, alcances la Jerusalén celestial (...) Bendito sea el Señor, Dios de Israel, que ha dispuesto para ti que, a la vuelta de la Jerusalén Siria, te esfuerces por llegar a la Jerusalén celeste ejercitando milicia justa [la guerra contra el Emperador]".

Tres décadas después –hacia 1135– otro papa, Inocencio II, enfrentado con los normandos del sur de Italia y con el antipapa Anacleto, era todavía más explícito y concedía a sus partidarios la misma remisión que Urbano II había concedido a los cruzados, entendiendo que, como éstos, los guerreros que estaban a su servicio luchaban "por la liberación de la Iglesia". De esta forma, apenas cuarenta años después de que fuese predicada la Primera Cruzada en Clermont, la guerra papal contra sus enemigos políticos cristianos –los cismáticos y otros rebeldes contra la autoridad pontificia– quedó equiparada a la peregrinación armada a Jerusalén.

Una vez dado este paso, no resultaba difícil que otros poderes eclesiásticos inferiores –obispos, abades...–, en defensa de sus intereses materiales, acabaran utilizando también la idea de cruzada a la hora de enfrentarse a sus enemigos locales: a mediados del siglo XII, el abad de Cluny, Pedro el Venerable, sostenía que la guerra que libraban algunos caballeros defendiendo los bienes de la abadía era un combate similar a la cruzada en Oriente y que la lucha contra los malos cristianos era prioritaria respecto a la que se llevaba a cabo contra los musulmanes o los paganos:

"Incumbe a vuestro oficio militar y para ello habéis tomado las armas –exhortaba el abad a los caballeros– defender a la Iglesia de Dios de sus enemigos (...) Habrá quien diga: hemos tomado las armas contra paganos, no contra cristianos. Pero, ¿quién ha de ser combatido en mayor medida por vosotros y por los vuestros, un pagano que no conoce a Dios o un cristiano que cree en él de palabra y lo traiciona con sus hechos? (...) ¿Es que no luchan contra Dios o no lo persiguen quienes a su iglesia y a su pueblo fundado por su propia sangre, saquean, derriban, maltratan o, algo que sucede con frecuencia, asesinan donde pueden o se atreven, sin hacer excepción de persona, dignidad o cargo? No debe ser menos defendido, no ya con vuestros consejos sino con vuestras espadas, un cristiano que sufre injustamente la violencia de otro cristiano, que un cristiano que padece la misma violencia de un pagano".

La ampliación del ámbito de aplicación de la idea y de los privilegios penitenciales y espirituales de la cruzada dentro de la propia cristiandad no se detuvo en los casos ya expuestos –la lucha contra el emperador alemán a favor de la reforma eclesiástica y el combate contra los adversarios políticos de los papas–, sino que continuó hasta abarcar el enfrentamiento

armado contra aquellos grupos de guerreros profesionales que alquilaban su fuerza a los señores y que, en tiempos de paz, vivían en el terreno del latrocinio y la violencia sobre las poblaciones. Nos referimos, obviamente a los mercenarios. En el III Concilio de Letrán (1179) sus prácticas fueron condenadas, los integrantes de aquellas bandas fueron excomulgados y asimilados a los paganos, y se procedió a conceder a sus perseguidores los beneficios de la cruzada, entre ellos la protección eclesiástica de sus bienes, la remisión de los pecados durante dos años y la garantía de salvación eterna para quienes cayesen luchando contra los *routiers* y brabanzones, es decir, contra lo mercenarios.

Un proceso similar ocurrió con los herejes. La coacción física contra aquellos que disentían de la interpretación ortodoxa de los dogmas católicos y que, por tanto, amenazaban la unidad interna de la cristiandad, había quedado justificada como guerra lícita desde la época de San Agustín. Antes de la Primera Cruzada, casi nadie dudaba de que la lucha contra la herejía era una acción legítima, realizada para recomponer la paz interior, que presentaba caracteres sagrados. Para muchos pensadores, la actitud de los herejes era mucho más dañina para la cristiandad que el peligro pagano o musulmán, de ahí que la lucha armada contra los primeros fuera más urgente y necesaria. No es de extrañar que, después de las expediciones a Tierra Santa, el concepto de cruzada se aplicara también al combate contra la disidencia interna.

En este sentido, sin duda el caso más espectacular es el de la cruzada emprendida, a comienzos del siglo XIII en el sur de Francia, contra los cátaros. La herejía cátara o albigense, que se separaba de la doctrina católica por su ascetismo moral, su profundo evangelismo, su rechazo a la validez de los sacramentos y por su rebeldía frente a la estructura eclesiástica oficial, llegó a arraigar fuertemente en el Languedoc –Francia meridional– donde llegó a crear, a mediados del siglo XII, su propia Iglesia. La Iglesia católica condenó este movimiento y en el III Concilio de Letrán (1179) los cátaros fueron excomulgados, pero la presión espiritual fue insuficiente y, en 1208, el papa Inocencio III optó decididamente por la intervención militar contra ellos y predicó una cruzada en toda regla. Tanto en la carta de proclamación de esta cruzada antialbigense como en otros documentos pontificios, el Papa hacía

referencia naturalmente a la remisión de los pecados y a otros beneficios espirituales, pero incidía de manera reiterada en la idea de que los herejes resultaban una amenaza interna mucho más peligrosa que la representada por los musulmanes:

"Los enemigos de la fe cristiana y de la Iglesia, los herejes, son pues, por lo mismo, los mortales enemigos de la cristiandad, como los paganos, como los moros –proclamaba Inocencio III–. Es más, peores que ellos, ya que estos son enemigos externos, mientras que los herejes viven en medio del pueblo cristiano, tanto más peligrosos cuanto más fácilmente se escapa el lobo disfrazado de oveja y más a mansalva comete este estragos en el redil".

Como antes los musulmanes y los paganos, los herejes ahora representaban al Diablo en la Tierra y la guerra contra ellos adquiría, en los escritos de algunos partidarios de la ortodoxia, los mismos tonos apocalípticos de lucha del Bien contra el Mal que ya habían aparecido en los testimonios de la Primera Cruzada. Un cronista tolosano posterior, Guillaume de Puylaurens, representante de la corriente cruzadista, interpretaba que "por medio suyo [de los herejes y los mercenarios] Satán poseía sin fatiga la mayor parte de este país como una casa propia: porque las tinieblas se habían alojado allí, la noche de la ignorancia lo cubría, y se paseaban libremente las bestias del bosque del Diablo".

Es evidente que, como ha indicado M. Alvira, de quien hemos tomado los testimonios anteriores, con Inocencio III "culminaba el proceso de transferencia a los herejes y a sus cómplices de la legislación de cruzada aplicada hasta entonces a los musulmanes"[24]. La idea de cruzada, y con ella todas las formulaciones y justificaciones jurídicas y religiosas que conllevaba, quedaba ampliada un poco más para incluir a otros adversarios de la Iglesia romana.

Este proceso de transferencia de la idea y la legislación de cruzada no quedó limitado al interior de la cristiandad. Si al Papado no le había resultado especialmente difícil aplicar las nociones cruzadistas para justificar el uso de la fuerza en sus conflictos con otros cristianos, mucho

---

[24] ALVIRA CABRER, M.: *12 de Septiembre de 1213. El jueves de Muret.* Barcelona, 2002, p. 103.

menos complicado, y desde luego más "natural", debía ser su extensión a la guerra contra los paganos o contra los musulmanes fuera de Tierra Santa: en efecto, los hallazgos ideológicos de la Primera Cruzada fueron exportados automáticamente a las demás guerras expansivas que por entonces protagonizaba la cristiandad occidental contra sus vecinos del norte y del sur de Europa.

Desde que, hacia el siglo X, la presión de los normandos y los húngaros en las fronteras orientales y nórdicas de Occidente comenzó a diluirse, las autoridades políticas y religiosas de aquellas regiones fronterizas comenzaron un secular proceso de expansión a costa de los diversos pueblos paganos asentados en el centro de Europa y en las riberas del mar Báltico, en lo que ha venido conociéndose como la "marcha alemana hacia el Este".

A partir de las campañas del emperador Otón I contra las tribus eslavas del este del Elba –mediados del siglo X– , esta guerra de marcado cariz político, expansivo y colonizador, tuvo también una vertiente religiosa que se plasmó en la erección de obispados y en los intentos de conversión de aquellas poblaciones. La resistencia de los pueblos eslavos a la germanización –integración política en el imperio alemán– y a la cristianización fue notable y derivó en un prolongado enfrentamiento militar que fue presentado por los autores cristianos con caracteres de guerra santa contra los paganos: a comienzos del siglo XI, por ejemplo, el obispo Brun de Querfurt proponía a los reyes cristianos, especialmente al emperador alemán, una guerra misionera en aquellas tierras para imponer por las armas la religión católica a los paganos y expandir el nombre de Cristo a viva fuerza.

El desarrollo de la Primera Cruzada influyó muy pronto en la opinión que las autoridades eclesiásticas de aquella zona tenían acerca de la guerra contra sus vecinos paganos, de manera que apenas unos años después de su conclusión –en 1108– aquel conflicto era ya presentado en términos de cruzada:

"Seguid el buen ejemplo de los hombres de la Galia y emuladlos también en esto –conminaban los obispos de la diócesis de Magdeburgo a los príncipes cristianos alemanes– (...) Él, que con la fuerza de su brazo dirigió triunfalmente a los hombres de la Galia desde el lejano

Occidente en su marcha contra sus enemigos del lejanísimo Oriente, os concederá la voluntad y el poder para conquistar a los más inhumanos gentiles que están aquí cerca".

Frente a la crueldad de los paganos, que torturaban hasta la muerte a los cristianos y profanaban sus iglesias –sostenían las autoridades eclesiásticas de aquellas regiones eslavas–, los caballeros germanos debían liberar aquel territorio –significativamente llamado "nuestra Jerusalén"– que tiempo atrás había sido católico y que ahora permanecía esclavizado por los paganos. Las recompensas, por supuesto, serían espirituales –la salvación de las almas– y materiales –las fértiles tierras de los paganos–.

En cualquier caso, habría que esperar hasta mediados del siglo XII, con motivo de la organización de la Segunda Cruzada, para que la idea y los privilegios de cruzada fueran plenamente transferidos a la lucha contra los paganos del Elba: en 1147 el papa Eugenio III estuvo de acuerdo en que todos los nobles alemanes que todavía no habían tomado la cruz para ir a Tierra Santa pudieran hacerlo en los mismos términos para combatir a los eslavos de la región del Elba. Poco después este mismo pontífice promulgaría una cruzada específicamente contra los paganos del norte, ofreciendo la remisión de los pecados e incitando a que los eslavos fueran sometidos a la fe católica.

Algunos propagandistas de esta cruzada, como San Bernardo de Claraval, la interpretaron en términos apocalípticos –la lucha contra Satán, encarnado en las tribus paganas, como antesala del fin de los tiempos– y advirtieron que el objetivo de la expedición era la venganza contra las crueldades que los paganos habían cometido contra los cristianos. Su propuesta era radical: el destino de aquellos no podía ser sino la conversión o el exterminio, es decir, "bautizo o muerte". Esta "guerra de Dios", indicaba San Bernardo a propósito de la cruzada nórdica, "anima al espíritu de los reyes, príncipes y obispos para vengarse de las tribus paganas y para extirpar el nombre de los enemigos de la tierra cristiana". O el rito –las prácticas paganas– o la nación –los paganos– debían de desaparecer bajo las armas de los cruzados: de manera novedosa, la conversión –asociada a una conquista militar– se convertía en la meta central de una cruzada, entendida ahora como una auténtica

guerra misionera. Pocos años después Enrique de Sajonia, tratando de justificar una campaña contra los paganos, resumía esta política de manera muy gráfica:

"Triunfaré sobre los eslavos llevando la obediencia del sometido hacia la vida eterna mediante el bautismo, o llevando la obstinación del orgulloso hacia la muerte mediante el derramamiento de sangre".

Muy posiblemente, entre los príncipes alemanes las razones dinásticas, políticas y económicas tenían mucho más peso que las religiosas a la hora de planear una guerra de conquista en el este, pero hay que reconocer que la idea de cruzada y de misión armada tenían en la sociedad germánica suficiente capacidad de movilización como para fuera empleada sistemáticamente como justificación de la guerra. En cualquier caso, lo que parece claro es que la religión se convertía, una vez más, en la base ideológica que soportaba la expansión político-militar del Occidente cristiano, tanto en el Mediterráneo oriental como en las riberas del Báltico.

Pero la Europa cristiana tenía, además, una frontera meridional frente al Islam en la Península Ibérica, donde desde hacía siglos se libraba una guerra entre cristianos y musulmanes. Desde el siglo VIII, este enfrentamiento secular tenía connotaciones sagradas y, dadas las similitudes con lo que ocurría en Oriente –el mismo enemigo, la misma situación de sometimiento de los cristianos...–, no es de extrañar que la idea de cruzada también impregnara muy pronto la imagen de este conflicto. De todas formas, el elemento cruzado es solo uno de los ingredientes, ni el más antiguo ni el más constante, del entramado ideológico que crearon los reinos cristianos peninsulares en su lucha contra sus vecinos musulmanes, una "construcción mental" que se resume en el concepto de "Reconquista". Por su interés y por su complejidad le dedicaremos a continuación un apartado específico.

En conclusión, la idea de cruzada, definida a finales del siglo XI como una guerra santa y justa, librada para defensa y liberación de los cristianos de Oriente y para la recuperación de los lugares sagrados, entendida como peregrinación armada hacia Jerusalén, experimentó una constante ampliación y modificación, y pasó a justificar no solo las guerras ordenadas por el Papa en Tierra Santa, sino también las luchas

contra sus enemigos políticos, contra quienes amenazaban la unidad de la Iglesia –cismáticos, heréticos– o contra otros pueblos no creyentes en cualquier ámbito. Esta actitud ha sido interpretada a veces en términos de deformación o aberración del concepto original de cruzada, pero hay que reconocer que enlaza perfectamente tanto con un proceso de integración y sacralización de la guerra que es muy anterior a la Primera Cruzada, como con las pretensiones universalistas del poder pontificio dentro y fuera de la cristiandad. En todo caso, lo que hicieron los sucesores de Urbano II fue aprovechar unas formulaciones ideológicas de corte jurídico y religioso que habían tenido un enorme éxito –como el voto de los cruzados, las indulgencias penitenciales y espirituales o las vías específicas de financiación de las campañas– y aplicarlas a otro tipo de conflictos que, en muy buena medida, ya habían recibido una sanción sacra antes de la cruzada.

El concepto de reconquista

Guerra santa y guerra justa, principios religiosos y principios jurídicos vuelven a aparecer, inextricablemente unidos, en otra de las grandes construcciones ideológicas que, en la Edad Media occidental, sirvió para animar, explicar y justificar la guerra que libraron determinadas sociedades occidentales con sus vecinas islámicas: nos referimos al concepto de reconquista. Como ha demostrado ampliamente J.A. Maravall en un análisis fundamental para la comprensión de este fenómeno, desde muy pronto, los núcleos políticos cristianos que se organizaron en el norte peninsular tras la invasión musulmana de principios del siglo VIII, presentaron su enfrentamiento armado contra el Islam como un conflicto destinado básicamente a la liberación de la Iglesia sometida, al reestablecimiento del reino visigodo destruido y a la recuperación de la tierra arrebatada[25].

Este conjunto de ideas, que servía para dar un sentido global a las relaciones entre el mundo cristiano peninsular y los poderes musulmanes, permitió articular una serie de representaciones mentales o de

[25] MARAVALL, J.A.: *El concepto de España en la Edad Media*. Madrid, 1981.

propuestas ideológicas en las que la mera existencia de un estado islámico en la Península resultaba inaceptable. Básicamente, la noción reconquistadora venía a sostener que los cristianos del norte eran herederos legítimos, en lo religioso y en lo político, de los visigodos, y que como tales tenían el derecho y la obligación histórica de recuperar aquello que había pertenecido a sus antepasados y que les había sido injustamente arrebatado por los musulmanes. En tanto que subsistiera un poder islámico en lo que había sido el reino visigodo, la misión de quienes se postulaban como herederos de éste no sería sino la de acabar con el Islam, restaurar las iglesias y reintegrar plenamente el dominio perdido.

Es discutible, y de hecho se ha debatido y se sigue debatiendo sobre ello, si los cristianos de los núcleos norteños pueden ser considerados como continuadores reales del reino germánico desparecido bajo las armas musulmanas, y por tanto si hicieron una utilización legítima de la idea de "reconquista", o si por el contrario nada o casi nada tenían que ver con los visigodos y crearon aquella idea como una simple ficción justificadora –y falsa– de una acción militar que estaría motivada por razones socioeconómicas, pero no basada en la lícita reivindicación de su pasado. Sea cual sea la postura que se adopte en este debate, lo que es indudable es que aquella ideología existió, que tuvo un papel en la configuración de las relaciones entre cristianos y musulmanes peninsulares y que acabó conformando un programa de actuación política que sorprende por su continuidad, puesto que los mismos argumentos que aparecen en los testimonios de finales del siglo IX, se siguen repitiendo en las últimas décadas del siglo XV para justificar la guerra contra el Islam.

En su formulación más antigua y conocida, la que proponen las crónicas del siglo IX, los monarcas asturianos eran considerados como "reyes godos de Oviedo", en expresión del autor de la *Chronica Albeldensia*, y por tanto sucesores directos del "pueblo de los godos". Tras la ocupación de España –"*Spania*"– por los sarracenos y la conquista del reino visigodo –continúa el cronista–, los cristianos luchan cotidianamente, día y noche, contra los musulmanes "hasta que la predestinación divina ordene que sean cruelmente expulsados de aquí". Obviamente, aquellos cristianos enfrentados al poder islámico en la Península hasta su expulsión no eran sino los reyes de Asturias y sus

seguidores, con Pelayo a la cabeza, a quien otro cronista de la corte astur le hacía exclamar, ante las tropas islámicas a las que iba a combatir en Covadonga, la idea básica que configura la noción de reconquista:

"Pero, ¿tu no sabes –le preguntaba al interlocutor que le proponía la rendición– que la Iglesia del Señor se asemeja a la luna, que sufre un eclipse y luego vuelve por un tiempo a su prístina plenitud? Pues confiamos en la misericordia del Señor, que desde este pequeño monte que tú ves se restaure la salvación de España y el ejército del pueblo godo... aunque hemos recibido merecidamente una severa sentencia, esperamos que venga su misericordia para la recuperación de la Iglesia y del pueblo y del reino".

En este párrafo se encuentran ya trazas de la guerra santa –la defensa o la liberación de Iglesia, el papel de la misericordia divina como motor de la historia y causa de la victoria sobre los enemigos– entrelazados con otras características de la guerra justa –la recuperación o restauración del reino–. Hay que reconocer que la propuesta implícita en estas expresiones tuvo un éxito considerable a lo largo de la Edad Media hispana, quizás porque en ella se mezclaban varios elementos muy útiles a la hora de ofrecer una visión interpretativa del pasado, del presente y del futuro de una sociedad, de dotar a un grupo de identidad propia frente a lo "extraño", de crear, en definitiva, una ideología, un conjunto de representaciones mentales coherentes, colectivas y socializadas, integradas en una determinada visión del mundo, tal como definiera G. Duby aquel concepto. En esta visión del mundo, la confrontación con el Islam ocupaba un lugar central, tanto por el carácter sacro que se le confirió desde el primer momento como por el derecho que pretendidamente amparaba la lucha de los cristianos.

En el concepto de reconquista acabarán confluyendo todos los principios que en la cultura occidental sirvieron para formar la idea de guerra santa. Desde sus orígenes, el combate de los cristianos fue concebido como una guerra divina, inspirada, querida y aun dirigida por Dios, comparable en muchos sentidos a las libradas por el pueblo de Israel en el Antiguo Testamento. Como se ha encargado de demostrar ampliamente A.P. Bronisch, la reconquista es una guerra hecha "bajo la autoridad de Dios" –"*bellum Deo auctore*"– que se inscribe en los planes de Dios y responde a su voluntad.

En efecto, en la interpretación global dada por la historiografía asturiana, y continuada posteriormente a lo largo de toda la Edad Media, de la conquista musulmana, de la desaparición del reino visigodo y de los orígenes de la reacción cristiana en los núcleos norteños, lo teológico adquiere una dimensión primordial: es Dios quien dirige aquellos acontecimientos históricos, quien interviene directamente marcando su curso, quien rige el destino de su pueblo. La invasión islámica es el medio empleado por la divinidad para castigar los pecados de los godos; la ruina de su reino –la "pérdida de España" en la historiografía del siglo XIII– es la sanción con la que han de pagar por sus delitos. La posterior victoria sobre los musulmanes –la reconquista– no es sino la expresión de la misericordia de Dios que devuelve la paz de Cristo a su Iglesia y a su pueblo.

La actividad militar contra los musulmanes es, pues, parte del proyecto divino de la historia, y los cristianos peninsulares –como antes los israelitas– son un instrumento en manos de Dios. La llamada *Crónica Profética*, un texto asturiano fechado en las últimas décadas del siglo IX, ofrece de manera muy ilustrativa esta visión de la historia y de la guerra que se mantendría, en sus líneas esenciales, con el paso de los siglos. Según el anónimo cronista, ya Ezequiel había profetizado que los ismaelitas –los árabes, descendientes de Ismael– entrarían "con pie fácil" en la tierra del pueblo de Gog –identificado con los godos– al que someterían por la espada, y que al cabo de un tiempo los ismaelitas serían a su vez castigados por abandonar a Dios y entregados en manos de Gog. Una parte de este designio divino ya se había cumplido: "por los delitos de la gente goda entraron los ismaelitas y los abatieron con la espada y los hicieron sus tributarios, como está a la vista en el tiempo presente".

Quedaba aún por actualizarse el segundo ciclo de la profecía, esto es, la venganza de Dios contra los musulmanes que se habían apartado del Señor, venganza próxima e inmediata en la que las gentes de Gog –los godos o, mejor dicho, los cristianos que se consideraban sus herederos– tendrían un papel protagonista como herramienta de la voluntad divina:

"Puesto que has abandonado al Señor –decía la profecía de Ezequiel– también yo te abandonaré y te entregaré en manos de Gog, y te dará tu pago. Después de que los hayas afligido 170 tiempos, te hará a ti como

tú le hiciste a él. Cristo es nuestra esperanza de que, cumplidos en tiempo próximo 170 años desde que entraron en España, los enemigos sean reducidos a la nada, y la paz de Cristo sea devuelta a la Santa Iglesia, porque los tiempos se ponen en años. Concédalo Dios Omnipotente, para que, menguando sin cesar la audacia de los enemigos, crezca siempre para mejor la Iglesia".

Inscrita en esta visión providencial de la historia, la guerra de los cristianos contra los musulmanes en la Península Ibérica respondería a la voluntad de Dios, que primero castigaría a su pueblo por sus culpas y después lo redimiría mediante su misericordia. Parece claro que la vía elegida para esta redención era el conflicto armado, de manera que el enfrentamiento contra el Islam devenía en un combate dictado por Dios, librado bajo su autoridad. Por eso en sus misas los creyentes dirigían a Él las súplicas para que les liberara del yugo de los invasores. Así, en uno de los rezos que, posiblemente, se remonta a los primeros momentos de la presencia islámica, se imploraba:

"Dios clemente, grande y milagroso al cual sirven todos los elementos y al cual se someten todas las tormentas del mar: líbranos de las catástrofes de inundación y de la mano de los hijos de los extraños. Para que nosotros, que estamos bautizados con agua y por el Espíritu Santo, no suframos la separación del Santo propósito por culpa de los paganos y no bautizados. Desgasta sus arcos invencibles, rompe las flechas, rechaza sus armas, destruye sus espadas, destroza sus lanzas, impide los malévolos planes que maquinan contra nosotros y si no quieren retroceder, utiliza estos planes contra ellos y protégenos con el escudo de la fe".

No es extraño, pues, que la participación de Dios en esta guerra sea directa, a veces incluso tangible, y se concrete en las más variadas situaciones y formas. Así, los hechos de armas responden a su voluntad, siendo Él quien en último extremo toma las decisiones importantes. Por ejemplo, según el anónimo autor de la llamada *Crónica Latina de los Reyes de Castilla*, el rey Alfonso VIII de Castilla vivía obsesionado por el deseo de vengar la derrota que en 1195 había sufrido en la batalla de Alarcos frente a los musulmanes, razón por la cual frecuentemente rogaba en sus oraciones al Señor para que le diese una ocasión para ello.

Solo cuando Dios prestó atención a aquellos deseos del monarca castellano, le inspiró y le confirió fuerzas, pudo realizar sus planes:

"El Altísimo, que es paciente vengador, viendo el deseo del glorioso rey, inclinó sus oídos y desde el excelso trono de su gloria escuchó su oración. Así pues, el Espíritu del Señor irrumpió en el rey glorioso y lo revistió de la fortaleza de lo alto, y así llevó a la práctica lo que durante mucho tiempo había pensado".

El texto no puede ser más claro: en la campaña que culminaría en Las Navas de Tolosa, es Dios quien actúa a través del rey, irrumpiendo en él y dándole las fuerzas necesarias. Esta consideración no es excepcional, sino que a lo largo de la crónica se van deslizando expresiones que recuerdan continuamente la presencia de Dios en la guerra por intermedio de los combatientes cristianos: en 1235, un pequeño grupo de hombres "casi excitados por el Espíritu Santo", asaltaron el arrabal de la Ajarquía de Córdoba, en lo que sería el comienzo de la conquista castellana de esta ciudad. Estando en aquel reducto, fueron duramente atacados por los musulmanes defensores de la urbe, quienes a pesar de su abrumadora superioridad numérica se mostraron incapaces de romper la resistencia de los cristianos. Para el cronista, la razón del fracaso islámico era obvia: porque "la indignación de nuestro Señor Jesucristo y su poder oprimía la multitud tan grande y fuerte de los moros". Por tanto, Dios no solo no era ajeno a aquellos hechos de armas, sino que los inspiraba, los favorecía, e incluso los gobernaba: "Dios Omnipotente, que dirigía este asunto con especial gracia" –en palabras del arzobispo de Toledo, Rodrigo Jiménez de Rada– fue quien puso las condiciones precisas para que en alguna ocasión importante las operaciones militares pudieran desarrollarse con éxito para los cristianos.

Por tanto, el Señor toma las decisiones, dirige las operaciones y actúa a través de los protagonistas concretos. Pero hay algo más: de Él depende la victoria o el fracaso, y su resolución se entiende como un juicio en el que se determina con la derrota el castigo a los cristianos por sus malos hechos o por sus pecados, y con el éxito la recompensa por las acciones piadosas. Según algunas versiones de la *Crónica de España* de Alfonso X, tanto el desastre de Alarcos como la posterior victoria castellana en la batalla de Las Navas de Tolosa son la respuesta divina a la actuación, primero pecaminosa y después virtuosa, del rey

Alfonso VIII. Esta historia, previsiblemente espuria, puede servir como ejemplo paradigmático de una mentalidad providencialista: el monarca había mantenido amores ilícitos y deshonestos con una judía de Toledo, que fue asesinada por los hombres del monarca que entendían que dicha relación era perjudicial para el reino. Alfonso VIII lamentó profunda y amargamente su muerte, hasta que se le apareció un ángel, que le advirtió: "Alfonso, todavía te recreas en el mal que has hecho, del que vino deservicio a Dios. Caramente te lo demandará, a ti y a tu pueblo". El castigo anunciado vino en forma de derrota en los campos de Alarcos, reconociendo el propio rey la causa del desastre: "entendió que por el yerro que él hiciera contra Dios (...) como se lo enviara decir por el Ángel (...) el gran poder de Dios lo castigaba tan crudamente". Tras Alarcos, continúa el cronista, el gobernante cambió el modo de comportarse que le había acarreado la furia de Dios, y ello tuvo consecuencias que también se plasmaron en el campo de batalla: "y tan bien obró que Dios se tuvo por servido de él, y se lo mostró al final de su vida, concediéndole una gran venganza", esto es, la victoria sobre los musulmanes en Las Navas de Tolosa.

Como puede suponerse, en esta guerra de Dios los cristianos no están solos, sino que cuentan con el apoyo de la divinidad, que les ayuda y protege: "el poder de Dios, que salva y defiende y acorre a sus creyentes" es alegado en alguna ocasión para explicar el fracaso militar islámico. Más allá de esta ayuda genérica, el socorro divino se plasma en la intervención de seres celestiales, enviados especiales, ángeles, santos o incluso la Virgen María en las operaciones militares. En el verano de 1212, el ejército cruzado que se internaba en tierras islámicas se vio bloqueado en Sierra Morena, en el Puerto de Losa, sin posibilidad de avanzar ni de retroceder sin provocar una desbandada entre los suyos. En aquella situación crítica, apareció providencialmente un pastor que les mostró un camino desconocido que les permitía atravesar las sierras sin peligro. Los cronistas dejaron constancia de la naturaleza de aquel individuo: "enviado de Dios", "no era un puro hombre, sino alguna virtud divina que, en tanta angustia, ayudó al pueblo cristiano".

En otras ocasiones, la identificación de la ayuda celestial es mucho más concreta. La Virgen María, por ejemplo, aparece asiduamente defendiendo a sus fieles y perjudicando a los musulmanes. En la batalla

Caballeros portando la bandera de la Virgen, *Cantigas de Santa María* de Alfonso X, manuscrito del siglo XIII

de Covadonga, por ejemplo, se pusieron de manifiesto "las grandezas del Señor", cuando los proyectiles disparados por los musulmanes caían sobre sus propias cabezas en un fenómeno en el que no parece ajena la intervención de la Virgen, cuyo santuario se encontraba en la cueva en la que se refugiaron las gentes de Pelayo:

"Una vez que las piedras habían salido de las catapultas y llegaban a la Iglesia de Santa María Virgen, que está dentro, en la cueva, recaían sobre los que las lanzaban y hacían gran mortandad a los musulmanes".

Las *Cantigas de Santa María*, una de las obras poéticas más importantes de Alfonso X el Sabio, contienen un buen número de ejemplos en

los que la Virgen, directamente o mediante su insignia, aparece amparando a los cristianos o destruyendo a los musulmanes: a veces, basta con que en una batalla se haga uso de una bandera con la imagen de la Virgen para alcanzar una victoria; otras, contribuye a la defensa de un castillo sitiado; en ocasiones, se encarga de desbaratar a los musulmanes que, tras entrar en una villa cristiana, intentan destruir las imágenes religiosas; en otras, da la victoria a un grupo de almogávares que se le habían encomendado.

Algunos santos tuvieron una especial relevancia por sus apariciones y participaciones directas y "personales" en las batallas. San Isidoro de León, por ejemplo, se ganó una ajustada fama por su presencia en algunas batallas sostenidas por Alfonso IX, pero sin duda el santo-guerrero por antonomasia en el mundo hispánico es Santiago, que reiteradamente se presenta luchando junto a sus fieles, dirigiendo a sus huestes, masacrando a los musulmanes. En la legendaria batalla de Clavijo, fechada por la tradición a mediados del siglo IX, en tiempos del rey Ramiro I de Asturias, tuvo lugar una de las más tempranas apariciones del santo y una de las que más incidencia tendría en la consideración de Santiago como patrono de los ejércitos hispanos. En aquella ocasión, según la versión ofrecida en el siglo XIII por el arzobispo Jiménez de Rada, el rey Ramiro, "que no quería permanecer inactivo en el servicio de Dios", atacó tierras islámicas y terminó en una situación muy comprometida como consecuencia de la reacción militar musulmana. Los cristianos, muy inferiores en número, se vieron obligados a refugiarse en un lugar elevado, llamado Clavijo. Angustiado por la incertidumbre del próximo combate, Santiago se le apareció al monarca durante la noche para tranquilizarle, "animándole a que, seguro de su victoria, entablara combate con los árabes al día siguiente". Por la mañana, Ramiro anunció la aparición a los suyos, que salieron a la lucha confiados en la ayuda del Apóstol. A pesar de la superioridad numérica de los musulmanes, estos fueron "sacudidos por el desconcierto, dieron la espalda a las espadas de los cristianos" y murieron "setenta mil de ellos". El motivo de la confusión entre los musulmanes no fue otro que la presencia de Santiago en el campo de batalla:

"Se cuenta que en esta batalla apareció Santiago sobre un caballo blanco haciendo tremolar un estandarte blanco".

Desde aquel día, comenta el cronista, los cristianos emplean la invocación "¡Dios, ayuda, y Santiago!" en los enfrentamientos armados. La aparición del apóstol en Clavijo no es la única recogida por los historiadores de la época, ni siquiera la más espectacular. En esta ocasión, la ayuda del santo-guerrero sirvió para desconcertar a los enemigos de la fe con su simple presencia a caballo, pero hubo otras en las que, al frente de una legión celestial, se involucró directamente en el combate con una contundencia contrastada: en 1231, musulmanes y cristianos se enfrentaban en las cercanías de Jerez de la Frontera. Como en Clavijo, los primeros eran mucho más numerosos que los segundos, que llegaron a encontrarse en un gran aprieto. Confesados y encomendados a Dios, se lanzaron a la batalla invocando "¡Santiago!" y "¡Castilla!". Sorprendentemente, las fuerzas cristianas se impusieron a las musulmanas, que comenzaron a huir, siendo masacradas por sus perseguidores. Para explicar tan increíble desenlace, el cronista de nuevo recurre a la intervención sobrenatural:

"Y dicen, así como los moros mismos afirmaron después, que apareció Santiago en un caballo blanco, con una bandera blanca en una mano y una espada en la otra, y que estaba acompañado por una legión de caballeros blancos; y aún decían [los propios musulmanes] que vieron ángeles andar sobre ellos por el aire; y que estos caballeros blancos parecía que les hacían más daño que ninguna otra gente. Y aún muchos cristianos atestiguaron esta visión".

En esta guerra inspirada por Dios, los límites entre lo sagrado y lo terrenal desaparecían. Así las cosas, se entiende que el contingente cristiano diste mucho de ser únicamente la expresión armada de un reino o de una entidad política. Es mucho más: es el ejército de Dios, quien los guía y protege, es la mano de Dios que sostiene la espada frente a los infieles. Las expresiones empleadas por los cronistas para calificar a estos guerreros dejan pocas dudas sobre su condición: Fernando III, que se dirige apresuradamente a cercar Córdoba, es un "caballero de Cristo" para el anónimo autor de la *Crónica Latina de los Reyes de Castilla*; en la opinión de Jiménez de Rada, los pobladores de las villas cercanas a la frontera con el Islam, por su función como "hostigadores de los árabes", son considerados "moradores de la fe"; los vencedores de la batalla de

Las Navas de Tolosa, para la historiografía alfonsí, no eran sino "fieles de Cristo y mantenedores de su ley".

Teniendo en cuenta todo lo que hemos indicado hasta ahora, aquella era una guerra santa en toda regla. No obstante, había otras razones para sostener la sacralidad de aquel conflicto, y entre ellas no eran las menos importantes la causa que lo provocaba –la opresión a la que estaba sometida la Iglesia y la fe católicas– y el objetivo que se perseguía –la restauración de su libertad, su defensa y expansión–. Ciertamente, los musulmanes habían acabado con una entidad política, el reino de los godos, pero además con él habían sometido a la Iglesia y al pueblo cristianos. Las crónicas asturianas a las que venimos haciendo referencia no tenían dudas a la hora de identificar el destino de la Hispania visigoda y de su ejército con la suerte de la Iglesia católica, de ahí que el conflicto contra el Islam se presente como una guerra por la liberación no solo de un reino, sino también de la misma Iglesia:

"Y así, bajo la protección de la divina clemencia –afirma la *Crónica Profética*– el territorio de los enemigos mengua cada día, y la Iglesia del Señor crece por más y mejor. Y cuanto logra la dignidad del nombre de Cristo, tanto desfallece la escarnecida calamidad de los enemigos".

Es la Iglesia la que crece en la medida en que mengua el territorio dominado por los musulmanes, es la dignidad de Cristo la que aumenta con la desgracia y el retroceso de sus adversarios. Lo que se recupera o se defiende con cada golpe de espada, con cada victoria, es la libertad de la Iglesia, la libertad del pueblo cristiano: "Que lo conceda Dios Omnipotente para que (...) en tiempo próximo ordene que su Iglesia se libre del yugo de los ismaelitas". Como se concluye en otra crónica asturiana –la *Albeldense*–, en Covadonga los sarracenos fueron aniquilados, "y así, desde entonces se devolvió la libertad al pueblo cristiano".

Los cronistas de siglos posteriores insistieron en las mismas ideas, reiterando los mismos objetivos de la guerra contra el Islam peninsular: el conflicto se libraba "para ensanchar el cristianismo", para "dilatar las fronteras de la fe", para "defender la fe". Los ejemplos son abrumadores: la pretensión de los reyes peninsulares al enfrentarse con los almohades en Las Navas de Tolosa no era otra que "lidiar por la fe de Cristo", "exaltar el nombre de Cristo", "combatir por la fe católica"; las batallas se

dirimen "a honra de Dios y de la Cristiandad"; la ayuda militar de un rey cristiano a otro contra los musulmanes se considera "acorro de la Cristiandad"; los asediantes de la Córdoba islámica arriesgaban sus vidas "por el honor de la fe cristiana". La visión que los cronistas de la corte alfonsí nos ofrecieron de la actitud de Alfonso VIII frente a los musulmanes, con motivo de la conquista de Cuenca, resume espléndidamente el objetivo último que justificaba y motivaba, bajo su particular perspectiva, la guerra contra el Islam:

"Este noble rey don Alfonso, esforzado por la virtud de Dios que estaba con él y lo hacía todo, tornó la mano contra los moros desleales de Cristo y gente enemiga de su ley y de nosotros, y comenzó a batallar contra ellos y a lidiar por la fe de Cristo, los destruyó con recia mano, encogió la grandeza de su corazón, les quemó las ciudades y pueblas, les cortó las huertas (...), les destruyó las fortalezas y bastidas desde donde ellos acechaban a los cristianos y les preparaban celadas y otros males, ensanchó los términos de nuestra fe".

Se entiende, pues, que cada acción armada de los cristianos peninsulares se interprete en términos de servicio a Dios. A la hora de calificar las empresas de los reyes cristianos o de sus pueblos, los cronistas de la corte de Alfonso X empleaban expresiones inequívocas: "hacer servicio nombrado", "hacer servicio a Dios", "esforzarse en el servicio de Dios", "servir a Dios", "venir en servicio de Dios". En algunos de los cuentos de *El Conde Lucanor*, don Juan Manuel recoge también esta idea, que vincula el servicio a Dios, el ensalzamiento de la fe y la guerra contra los musulmanes:

"Vuestra honra y vuestro bien para el cuerpo y para el alma –asegura el consejero Patronio al conde en la historia del halcón y la garza– es que hagáis servicio a Dios, y debéis saber que, según vuestro estado, en cosa de mundo no le podréis mejor servir que librando la guerra con los moros para ensalzar la santa y verdadera fe católica".

En esta pugna de dimensiones teológicas, el rival no podía ser únicamente un adversario político, sino que representaba a una fuerza mucho más trascendente: al enemigo de Dios y de la Cruz, a las fuerzas del Mal, dirigidas por Mahoma, aliado del Diablo mismo. De nuevo, las expresiones de los cronistas son muy reveladoras de la consideración que

se tenía del contrincante musulmán: "moros desleales de Cristo y gente enemiga de su ley", "enemigos de la Cruz, de la fe y de la ley de Jesucristo", "paganos enemigos de la Cruz", "enemigos del Señor bendito", "enemigos renegados de la Cruz", "infieles", "gente maldita".

En la visión de Mahoma recogida por los cronistas de la corte de Alfonso X, el Profeta es considerado como un hereje, un mago o un embaucador que disimula sus ataques de epilepsia como si fueran presuntas apariciones del arcángel San Gabriel. Pero especialmente es presentado como una herramienta al servicio del Diablo, que le ayudaba en sus encantamientos y milagros, y que actuaba por su intermedio:

"Con la ayuda del diablo, por quien se guiaba, hacía señales y milagros (...) a veces entraba el diablo en él y le hacía decir cosas que habían de venir, y de esta forma toda la gente creía lo que él predicaba".

La relación entre el Diablo y los musulmanes es estrecha, tanto como para que Satán o sus servidores aparezcan lamentando y llorando por las calles de Córdoba la derrota y muerte de uno de los principales caudillos militares islámicos: Almanzor. Tras el desastre de Calatañazor, recogen algunos cronistas castellanos del siglo XIII, un hombre que parecía pescador se presentó en Córdoba, por las orillas del Guadalquivir, dando voces y haciendo duelos, diciendo "en Calatañazor Almanzor perdió el tambor". Cuando la gente se acercaba para preguntar, el individuo desaparecía y volvía a mostrarse en otro sitio llorando y repitiendo aquella frase. Los hombres"sabios y entendidos" supieron interpretar quién era aquel personaje:

"Creen que no era otra cosa que un espíritu de aquellos a los que las Escrituras llaman íncubos, que tienen el poder de aparecer y desaparecer cuando quieren, o que era el diablo que lloraba el quebranto de los moros y los estragos que habrían de sufrir de allí en adelante".

Dada la autoridad que inspira y dirige la guerra contra los musulmanes –Dios mismo–, las causas que la explican –la opresión de los cristianos–, sus objetivos –la defensa y la expansión de la fe–, la naturaleza de los combatientes –soldados de Dios– y de los enemigos –aliados del Diablo–, parece lógico que las acciones armadas se consideren actos piadosos y meritorios que confieren beneficios espirituales y penitenciales. Quienes van a la guerra "deseando morir por

la fe de Cristo" o "con el corazón preparado para el martirio", sacrificando su vida en servicio de Dios, en defensa de la cristiandad, en nombre de la fe, contra los enemigos de la fe, solo pueden merecer la honra y el perdón de sus pecados o, si mueren, la salvación eterna en el paraíso. La alternativa que esperaba a los guerreros cristianos, en expresión de los cronistas alfonsíes referida a los combatientes que iban a participar en la batalla de Las Navas de Tolosa, era gloriosa, tanto si sobrevivían como si no:

"todos codiciaban acabar, vencer y ganar honor para siempre, o, si fuese necesario, morir y alcanzar coronas de mártires".

Desde antes incluso de que fuera predicada la Primera Cruzada, los pontífices romanos venían otorgando la remisión de las penitencias y el perdón de las faltas a los que luchasen en la Península Ibérica contra los musulmanes. Ya tuvimos ocasión de comentar que en 1064, posiblemente con motivo de la expedición que concluyó con la toma de Barbastro, el papa había concedido a "aquellos que decidieron marchar a España", tras la debida confesión de las culpas e imposición de los castigos correspondientes, la absolución de las primeras y el levantamiento de estos últimos. Hacia 1089, Urbano II instaba a los catalanes a restaurar la iglesia de Tarragona, animando a quienes quisieran emprender la peregrinación a Jerusalén –todavía en estas fechas esta era una romería pacífica– a dedicar su esfuerzo y sus fondos a dicha restauración a cambio de las mismas indulgencias que obtendrían en aquel viaje, esto es, el perdón de las sanciones por los pecados cometidos. Ciertamente, la restauración de la sede tarraconense no era una expedición militar, pero su planteamiento sí lo era, puesto que se entendía que aquella iglesia y aquella ciudad habrían de ser "un muro y un baluarte de la cristiandad contra los sarracenos".

Muy pronto, la guerra contra el Islam peninsular se consideró equivalente, desde el punto de vista de los beneficios espirituales y penitenciales, a la peregrinación armada a Jerusalén y, dados los peligros que se cernían sobre la cristiandad en esta frontera occidental, en más de una ocasión los papas hubieron de conminar a los peninsulares para que no realizaran la cruzada a Tierra Santa y permanecieran en sus tierras combatiendo contra los musulmanes, recordándoles que de esta forma

podían disfrutar de los mismos privilegios. Así, apenas predicada la Primera Cruzada –entre 1096 y 1099– el papa Urbano II se dirigía de nuevo a los caballeros catalanes para que se involucrasen en la restauración de la iglesia de Tarragona, solo que ahora, puesta ya en marcha la expedición cruzada a Jerusalén, el pontífice introducía algunas consideraciones que revelan que, en la mente del Papa, ambas guerras, la oriental y la occidental, formaban parte de un mismo conflicto entre la cristiandad y el Islam. Cuanto menos, los objetivos –la defensa de los cristianos– y los beneficios espirituales que podían lograrse en uno u otro caso eran idénticos, de ahí la exhortación para que los peninsulares permanecieran luchando en sus fronteras y no marcharan a Tierra Santa:

"Ya que los caballeros de los demás países han decidido unánimemente ir en ayuda de la Iglesia de Asia y liberar a sus hermanos de la tiranía de los sarracenos, así también –os lo pido– ayudaréis a la Iglesia uniéndoos en constantes esfuerzos contra los asaltos de los sarracenos. Quien caiga en esta campaña [la de Tarragona] por el amor a Dios y a su vecino, que no tenga dudas de que encontrará el perdón de todos sus pecados y la vida eterna mediante la graciosa piedad de Dios. Y si alguno de vosotros ha decidido viajar a Asia, será mejor que cumpla sus piadosos propósitos aquí. Ya que no es un servicio liberar a los cristianos de los sarracenos en un lugar y dejarlos en otro bajo la tiranía y opresión sarracena".

Poco después, en 1109, Pascual II volvía a realizar las mismas peticiones y a conceder idénticos privilegios en un documento dirigido a los habitantes del reino castellano-leonés:

"Así pues, ordenamos a todos vosotros con repetido precepto que permanezcáis en vuestras tierras y luchéis con todas vuestras fuerzas contra los almorávides y moros, y allí por la generosidad de Dios hagáis vuestras penitencias y allí recibáis el perdón y la gracia de los santos apóstoles Pedro y Pablo y de su apostólica Iglesia".

Finalmente, en 1123, Calixto II estableció que, a todos los efectos, la guerra contra los musulmanes de al-Andalus tenía la misma consideración de cruzada que la que se realizaba en Oriente. Más aun, en algún momento llegó a establecerse una conexión directa entre las operaciones que se llevaban a cabo en la Península y las que realizaban los cruzados en Tierra Santa, entendiendo que, a través de al-Andalus, se podía abrir

un camino más corto hacia el Sepulcro del Señor. Lógicamente, desde el punto de vista de los beneficios espirituales y materiales, ambos escenarios quedaban equiparados:

"A imitación de los soldados de Cristo y de los hijos fieles de la Iglesia, que con muchos trabajos y grande efusión de sangre abrieron paso hasta Jerusalén –se instaba en el concilio de Compostela de 1125, en un canon publicado por Sánchez Prieto–, convirtámonos nosotros en soldados de Cristo; y aniquilados que sean sus peores enemigos los Sarracenos, abrámonos paso con la ayuda del Señor hasta su Sepulcro por España, cuyo camino es más corto y menos difícil. El que quiera alistarse en esta milicia, haga un examen escrupuloso de conciencia y preséntese al momento a confesar arrepintiéndose de corazón: y en seguida no dilate tomar las armas, presentándose al servicio de Dios en los reales de Cristo y para obtener además el perdón de sus pecados. Y si de este modo obrare, nosotros [los obispos y otras autoridades religiosas presentes en el concilio] (...) le absolvemos de todos sus pecados, que por instigación del diablo haya perpetrado desde que recibió el bautismo hasta hoy, por la autoridad de Dios Omnipotente, de los bienaventurados apóstoles Pedro, Pablo y Santiago, y de todos los Santos".

No debe extrañar, pues, que a partir de entonces se predicaran cruzadas específicamente hispánicas, siendo una de las más importantes la que en 1212 se organizó en el reino de Castilla-León y se reclutó por toda la Península Ibérica y el sur de Francia, dando lugar a la campaña militar que culminó en la batalla de Las Navas de Tolosa. Por tanto, la reconquista hispana, al menos desde finales del siglo XI, no solo tenía la consideración de guerra santa, sino que se identificaba directamente con la más santa de todas las guerras, la cruzada.

La convicción de que la muerte encontrada en la lucha contra el Islam equivalía al martirio, o de que la mera participación en aquel combate era una vía segura hacia la salvación, acabó tan profundamente arraigada en las creencias de los laicos, que no parece que estos necesitaran expresamente de una cruzada o de la predicación de una indulgencia para alcanzar tales merecimientos. Bastaba con encomendarse a Dios, confesarse y hacer enmienda de los pecados. Así al menos lo expresó reiteradamente don Juan Manuel:

"Lo cierto es que todos los que van a la guerra de los moros y van en verdadera penitencia y con derecha intención... los que así mueren, sin duda alguna son santos y mártires y no reciben ninguna otra pena sino la muerte. Y aunque no mueran por las armas, si se pasan la vida en la guerra de los moros... los sufrimientos, los trabajos, el miedo, los peligros, la buena intención y la buena voluntad los hace mártires".

Este autor fue incluso un poco más lejos en su opinión sobre la posibilidad de alcanzar la salvación mediante la guerra contra los musulmanes. El principio general lo tenía claro, tal como acabamos de exponer. No obstante, no todos "los que mueren en la guerra de los moros son mártires ni santos", matizaba en el *Libro de los Estados*, porque muchos van a ella robando, forzando mujeres y cometiendo pecados, o se alistan únicamente "para ganar algo de los moros, o por dineros que les pagan, o para ganar fama terrenal, y no con derecha intención y para defensa de la ley y de la tierra de los cristianos". En estos casos, la salvación estaba más complicada y dependía, en último extremo, del juicio individual que Dios hiciera, pero desde luego el hecho de morir combatiendo contra los infieles –aunque se fuera pecador, violador o ladrón, aunque las motivaciones para hacer la guerra fueran torcidas, materiales o vanas– era un factor que Dios tenía en cuenta: al fin y al cabo, no era lo mismo pecar y morir matando musulmanes, que pecar y morir sin combatirlos:

"los pecadores que mueren a manos de los moros [luchando contra ellos] mucha más esperanza de salvación tienen que los otros pecadores que no mueren en la guerra de los moros".

Es evidente, pues, que la lucha entre cristianos y musulmanes en la Península Ibérica tuvo, desde sus primeros compases, un significado marcadamente sacro, una indudable consideración de guerra santa. Desde el principio, el Islam fue concebido no solo como un rival político, sino también como un antagonista religioso. En virtud de ello, y en el plano de las representaciones mentales, la guerra contra los musulmanes peninsulares devino en un enfrentamiento que trascendía la esfera de la competencia política entre estados para entrar en el terreno de la teología y de la lucha entre el Bien y el Mal, entre Dios y el Diablo, entre dos comunidades universales, teológicamente constituidas.

Por ello, no es de extrañar que, al menos en determinados momentos, la guerra contra los musulmanes peninsulares revistiera un tinte escatológico y fuera concebida como el principio de "la guerra del fin del mundo". En particular, los triunfos militares de los Reyes Católicos frente al reino de Granada fueron interpretados en términos providenciales y milenaristas: Fernando de Aragón era, en dicha interpretación, el "murciélago" o el "encubierto", es decir, el rey de los Últimos Días que se encargará de destruir a "todos los moros de España", se anexionará Granada, sojuzgará toda África y entrará triunfante en Jerusalén, para convertirse después en emperador de Roma, en "monarca del mundo", de un mundo en el que todos serán católicos y que anuncia el final de los tiempos.

Después de todo lo visto, la conclusión es evidente: la reconquista fue entendida como una "guerra santa". Pero convendría no simplificar: los elementos sagrados de la guerra de los cristianos contra el Islam peninsular son fundamentales en la conformación de la ideología justificadora de aquel conflicto secular, pero no fueron los únicos. Como apuntábamos al comienzo de este apartado, el concepto de reconquista integraba también nociones de corte jurídico y político de muy hondo calado. Aquella guerra no era únicamente santa, sino que también era justa, y los argumentos derivados del derecho ocuparon un papel central, a veces más importante que el de los religiosos, en la justificación de esta confrontación armada, en la creación de una ideología belicista.

Desde un punto de vista político, la noción de reconquista colocaba a las sociedades cristianas peninsulares ante su pasado y las entroncaba con una herencia de la que habían sido inicuamente desposeídos, situándolas en un punto determinado dentro de una evolución de largo alcance que arrancaba con la destrucción del reino godo. Ante la situación de oprobio creada por la invasión y la sumisión política en la que, en aquel punto presente, todavía se encontraba una parte de la comunidad política "neogótica" o una parte de su antiguo solar, cada generación actual tenía la obligación de hacer alguna aportación a la labor de restauración del reino perdido. En la alocución que los cronistas de la corte de Alfonso "el Sabio" pusieron en boca de Alfonso VIII de Castilla, arengando a los "españoles" de los distintos reinos peninsulares antes de la batalla de Las Navas de Tolosa, se resume de manera espléndida lo que indicamos:

"Amigos, todos nosotros somos españoles. Los moros entraron en nuestra tierra por fuerza y nos la conquistaron, y fueron muy pocos cristianos a los que no se desarraigó y expulsó de ella. Y los pocos de los nuestros que quedaron en las montañas, se volvieron sobre sí, matando a nuestros enemigos y muriendo ellos mismos, y fueron venciendo a los moros (...) ganando siempre sus tierras, hasta que la situación ha llegado a donde hoy en día se encuentra".

Esta empresa se proyectaba, pues, hacia un futuro donde solo alcanzaría su plenitud cuando fueran expulsados los conculcadores injustos y se produjera la definitiva restauración del dominio de los antepasados. No se trataba ni de convertir a los musulmanes ni de aniquilarlos físicamente, sino de anular su expresión política en orden a su integración en los reinos cristianos. Políticamente, el concepto de reconquista aportaba una especie de "destino manifiesto" y dotaba de sentido político coherente y totalizador a toda acción emprendida por los reinos del norte frente a sus vecinos de al-Andalus, de tal manera que cualquier manifestación bélica, independiente de sus causas reales y objetivos concretos, quedaba incluida en un proyecto global: la legítima recuperación de un bien perdido. De esta forma, la justificación política de la guerra contra el Islam adoptaba el formato de una justificación jurídica.

Así entendida, la misión restauradora de quienes se presentaban a sí mismos como "reconquistadores" encontraba el respaldo ideológico de otro de los grandes conceptos que, como tuvimos ocasión de analizar en capítulos anteriores, servía para legitimar y motivar el empleo de la violencia: nos referimos al concepto de guerra justa.

Puede aducirse una buena cantidad de testimonios que demuestran que los cristianos peninsulares entendieron el enfrentamiento con el Islam en términos propios de una guerra justa. Una vez más, fue la historiografía asturiana del siglo IX la que puso las bases de esta interpretación: como vimos, la monarquía asturiana se consideraba heredera del reino godo y el programa reconquistador expresado por Pelayo aspiraba a restaurar, "la salvación de España y el ejército del pueblo godo", que habían sido sometida y aniquilado, respectivamente, por los musulmanes. En dicha interpretación se mezclan, pues, dos de las causas clásicas que definen la justicia de una guerra: la recuperación de un bien

–el reino, el territorio- que había sido usurpado, y la venganza por el daño causado –"la estirpe goda pereció por el pavor y el hierro"–.

Esta argumentación, que apela a la lícita reivindicación de una herencia que había sido violentamente conculcada y a la justa represalia por las injurias padecidas, volverá a aparecer una y otra vez, hasta finales del siglo XV, para justificar la guerra contra el Islam, para legitimar la expulsión o destrucción del poder político musulmán y para explicar en términos histórico-jurídicos la expansión territorial de los reinos cristianos. Algunos testimonios, que manifiestan la continuidad y vigencia de estas ideas, pueden servir para ilustrar esta vertiente de la ideología de la guerra.

En 1045, el rey de Castilla, Fernando I, se internaba en tierras del reino taifa de Toledo en una incursión devastadora. Temerosos ante el peligro que se avecinaba y el pánico que comenzaba a extenderse por muchas localidades, los representantes del monarca musulmán se presentaron en el campamento cristiano para negociar el fin de la campaña militar a cambio de la entrega de fuertes sumas de dinero. En el regateo consiguiente, Fernando I acabó por perder la paciencia y les recordó la causa última del conflicto y el objetivo final que perseguía:

"Nosotros hemos dirigido hacia vosotros lo[s sufrimientos] que nos procuraron aquellos de los vuestros que vinieron a[ntes contra] nosotros, y solamente pedimos nuestro país que nos lo arrebatasteis antiguamente, al principio de vuestro poder, y lo habitasteis el tiempo que os fue decretado; ahora os hemos vencido por vuestra maldad. ¡Emigrad, pues, a vuestra orilla [allende el Estrecho] y dejadnos nuestro país!, porque no será bueno para vosotros habitar en nuestra compañía después de hoy; pues no nos apartaremos de vosotros a menos que Dios dirima el litigio entre nosotros y vosotros".

En este caso, la guerra se presenta en primer lugar como una venganza, como una reacción ante el mal recibido; en segunda lugar, destaca la insistencia de Fernando I en que el "país" que ocupaban los musulmanes era "nuestro país", el "país" de los cristianos, que aquellos les habían arrebatado y que ahora éstos reivindicaban; en tercer lugar, parece claro que en aquel conflicto no cabían soluciones intermedias y que la restitución del bien implicaba el fin de la presencia islámica en el antiguo solar hispano-godo.

El texto aducido procede de un historiador musulmán del siglo XIV –Ibn Idari– que reprodujo las palabras del rey de Castilla. Podría objetarse que, a pesar de la alta credibilidad que en general goza este autor, el testimonio es demasiado lejano para que sea del todo fiable. Sin embargo, sabemos con absoluta certeza que ése era el tipo de argumentos que empleaban los dirigentes cristianos del siglo XI para justificar su programa de expansión, argumentos que los monarcas musulmanes conocían de primera mano. Basta, si no, recordar la forma en que el último rey taifa de Granada, Abd Allah ibn Buluggin, transmitía hacia el año 1090 el pensamiento de Alfonso VI de Castilla, tal como a él se lo había hecho llegar su mensajero, Sisnando Davídiz:

"Al Andalus –me dijo de viva voz– era en principio de los cristianos, hasta que los árabes los vencieron y los arrinconaron en Galicia, que es la región menos favorecida por la naturaleza. Por eso, ahora que pueden, desean recobrar lo que les fue arrebatado, cosa que no lograrán sino debilitándoos y con el transcurso de tiempo, pues, cuando no tengáis dinero ni soldados, nos apoderaremos del país sin ningún esfuerzo".

De nuevo, como razón última legitimadora de la guerra, se insiste en el deseo de "recobrar lo que les fue arrebatado", en la justicia de la causa aducida, porque la noción de que los cristianos eran herederos de los visigodos les parecía incuestionable: Alfonso VI, al dar cuenta de sus propios actos, explicaba que había atacado y conquistado Toledo, "en la que antiguamente mis progenitores potentísimos y opulentísimos [los reyes godos] habían reinado, hasta que, vencidos, acabaron perdiendo el reino". Poco más de medio siglo después, en 1147, en la embajada enviada por los cruzados a los musulmanes de Lisboa para convencerles de que se rindieran, el obispo de Oporto volvía a emplear argumentos histórico-jurídicos en defensa de su posición:

"Vosotros, moros y moabitas, sustrajisteis fraudulentamente el reino de la Lusitania a vuestros y nuestros reyes. Desde entonces hasta ahora, han sido hechas, y cada día se hacen, innumerables devastaciones de ciudades, villas e iglesias... Nuestras ciudades y tierras, que antes de vosotros eran habitadas por los cristianos, injustamente retenéis desde hace más de 358 años".

Aquellas tierras, venía a sostener el obispo de Oporto, formaban parte de la cristiandad, que podía demostrar legítimos títulos de

propiedad: los hombres de la antigua Hispania romana aceptaron la religión católica y fueron "admitidos entre los hijos de Dios" no por la fuerza de la espada, sino voluntariamente, a través de la predicación de Santiago, sus discípulos y sus sucesores. Y si hubiera alguna duda de la evangelización, recuérdese el ejemplo de la sangre de los mártires: allí mismo, en Lisboa, estaban enterrados Veríssimo, Máxima y Julia, que dieron su vida en tiempos de Diocleciano en nombre de la fe. Las pruebas históricas eran concluyentes: a los concilios toledanos, de época visigoda, asistían los obispos, y San Isidoro fue testigo ocular de ello. Por lo demás, basta comprobar en todas las ciudades los signos visibles que atestiguan las ruinas de las antiguas iglesias. Hispania había estado integrada en la cristiandad porque así lo habían querido libremente sus habitantes y los testimonios de su cristianización anterior a la llegada de los musulmanes eran concluyentes. Estos últimos, por el contrario, se habían impuesto por la fuerza: su posesión era ilegítima.

La idea de la herencia arrebatada, la noción de desheredamiento es una constante entre los móviles argumentados por los monarcas cristianos en sus conquistas. A finales del siglo XIII, como ha hecho notar recientemente M. González Jiménez, cuyas aportaciones recogemos en estos párrafos[26], el rey Sancho IV se dirigía al arzobispo de Santiago para pedirle oraciones propiciatorias que le permitieran encarar con fortuna la empresa militar que estaba preparando, la toma de Algeciras, a fin de que Dios y la Virgen "nos ayuden a conquistar aquel lugar del que nos y nuestro linaje estamos desheredados desde hace mucho tiempo".

Aunque normalmente en esta confrontación militar las argumentaciones religiosas y las jurídico-políticas aparecen fundidas, lo cierto es que en alguna ocasión encontramos testimonios que se sirven únicamente de las segundas y que renuncian de forma expresa a justificar la guerra contra el Islam por razones de diferencia de religión. A este respecto, las explicaciones dadas por don Juan Manuel son verdaderamente antológicas. A juicio del escritor castellano, el Islam se fue extendiendo tras las predicaciones de Mahoma por amplios territorios, dándose el

---

26 GONZÁLEZ JIMÉNEZ, M.: "¿Re-conquista? Un estado de la cuestión". E. Benito Ruano (cood.), *Tópicos y realidades de la Edad Media*. Madrid, 2000, pp. 155-178.

caso de que acabaron apoderándose de tierras "que eran de los cristianos que fueron convertidos por los apóstoles a la fe de Jesucristo". Ésta, y no otra motivación de tipo religioso, es la razón del conflicto:

"Y por esto hay guerra entre cristianos y moros, y la habrá hasta que los cristianos hayan cobrado las tierras que los moros les tienes forzadas; porque ni por la ley [religiosa] ni por la secta que ellos tienen, habría guerra entre ellos: porque Jesucristo nunca mandó que matasen ni apremiasen a ninguno para que tomase su ley, ni quiere servicio forzado, sino el que se le hace de buen talante y grado".

A pesar de la claridad con que este texto parece expresar el rechazo a la "guerra misionera", e incluso a los fundamentos religiosos de la confrontación, lo cierto es que el propio autor los aceptaba plenamente, como hemos tenido ocasión de comprobar en otros testimonios anteriores y como puede demostrarse en este mismo capítulo del *Libro de los Estados*. Porque, curiosamente, tras defender que la guerra contra los musulmanes tenía exclusivamente un carácter jurídico-político y que debido a la expansión musulmana los cristianos podían librar una guerra justa –"derechureramente"–, el autor no duda en afirmar que de esta forma, haciendo la guerra con derecho, pueden convertirse en mártires en caso de que mueran. Sin duda, lo justo y lo santo se entremezclan en una misma ideología justificadora de la violencia:

"Y tienen los buenos cristianos –afirma don Juan Manuel como continuación del texto anterior– que la razón por la que Dios consintió que los cristianos hubiesen recibido de los moros tanto mal, es porque tengan razón de haber con ello guerra con derecho; para que los que muriesen en ella, habiendo cumplido los mandamientos de la Santa Iglesia, sean mártires y sean sus almas, por el martirio, libres del pecado que hicieren".

Estaba claro: los musulmanes habían sustraído fraudulentamente el "país" a los cristianos, les habían arrebatado la herencia tiempo atrás y la mantenían forzadamente bajo su poder. Aquella posesión, podía concluirse, no se sostenía sobre una base jurídica, sino que era, simplemente, una tiranía:

"Las Españas en los tiempos antiguos –escribían los Reyes Católicos al sultán de Egipto justificando la guerra contra Granada– fueron poseídas por los reyes sus progenitores; si los moros poseían ahora en

España aquella tierra del reino de Granada, aquella posesión era tiranía, no jurídica. Y por acabar con esta tiranía, los reyes de Castilla y León sus progenitores siempre pugnaron por restituirlo a su señorío, según como había sido antes".

Y frente a la tiranía, para imponer el derecho, solo cabía la fuerza. Parece evidente, pues, que la idea de reconquista, tal como fue reiteradamente expresada a lo largo de toda la Edad Media hispana, se atenía al modelo de guerra justa y respondía a todas las causas que podían alegarse en defensa de la legalidad y legitimidad de una acción militar. Desde una perspectiva jurídico-política, el conflicto bélico contra el Islam peninsular se ajustaba plenamente al marco ideológico dominante en Occidente en relación con la guerra.

A todos los efectos, la confrontación militar con el Islam –la reconquista– era una acción justificada y legítima –siguiendo los términos de la guerra justa–, pero también era una actuación deseable, meritoria, piadosa, santificada: era una guerra santa. Ideológicamente, el choque no podía ser más absoluto y totalizador. En el plano de las representaciones mentales, el conflicto entre cristianos y musulmanes en la Edad Media peninsular era integral y apenas dejaba resquicios para el entendimiento.

Conclusiones

Durante los últimos meses, coincidiendo con la fase final de redacción de este libro, los tambores de guerra no han dejado de sonar: las propuestas de desarme iraquí elaboradas en la Organización de las Naciones Unidas, las vicisitudes de los inspectores de armas que intentan confirmar sobre el terreno el cumplimiento de las resoluciones internacionales, el paralelo despliegue del ejército de los Estados Unidos y de sus aliados en la zona del Golfo Pérsico, las iniciativas intermediadoras, las amenazas de una intervención militar inminente o de una reacción inclemente generan permanentemente noticias, incertidumbres y miedo en todo el mundo. De nuevo, como tantas otras veces, las partes implicadas y las que se oponen al conflicto bélico han puesto en marcha los resortes ideológicos que justifican o condenan, según el caso, el uso de la fuerza a la hora de dirimir un litigio. Otra vez se ha desarrollado, ante los ojos de la opinión pública, la danza de las argumentaciones y contraargumentaciones que pretende dar o quitar razones a los contendientes, que aboga por el empleo de la violencia como recurso legítimo o lo contradice.

No sin cierta perplejidad, constatamos que a comienzos del siglo XXI los principios que nutren los discursos sobre las justificaciones de la guerra no difieren sustancialmente de los que animaban este debate hace ocho o nueve centurias. Si tuviéramos la oportunidad de regresar a la Europa del siglo XII reconoceríamos los profundos cambios que ha experimentado la sociedad occidental en todos los aspectos y la enorme distancia que nos separa de aquellos tiempos, pero si nos limitásemos a escuchar las discusiones en torno al derecho a la guerra, nos asombraría su grado de actualidad y no tendríamos problemas para identificar los mismos conceptos y razones que, al día de hoy, alimentan las controversias políticas que acompañan a los preparativos bélicos durante estos meses previos al comienzo de las operaciones.

Los dirigentes políticos occidentales, acompañados en mayor o menor medida por las sociedades a las que representan, vuelven a discutir sobre la autoridad en la que reside la legitimidad para declarar y librar una guerra;

se critica como ilegítima la unilateralidad de las decisiones o se defiende el derecho de una parte a la defensa propia, a la seguridad, a la reacción ante una agresión o a la prevención ante un ataque potencial; se debate en torno a las intenciones –las verdaderas o las formuladas expresamente– que impulsan a los contendientes, contraponiéndose el cumplimiento de un derecho al mero afán de dominio; se apela, en fin, a la proporcionalidad entre los fines y los medios, al equilibrio entre la bondad del objetivo que se persigue y los daños que necesariamente habrán de causarse para conseguirlo, se valora una y otra vez el peso del bien común.

Ciertamente, las justificaciones religiosas parecen haber desaparecido del argumentario occidental sobre la guerra y la posición de las Iglesias cristianas en general, y de la Iglesia católica en particular, sobre la confrontación militar está en las antípodas de la que sostuvieron las autoridades eclesiásticas medievales. No obstante, algunos indicios revelan el profundo poso que aquellas ideas han dejado en la mentalidad de nuestra sociedad: aquí o allí se invoca la ayuda de Dios para la campaña que se va a iniciar; se demoniza al adversario y se le incluye en un "eje del Mal", un concepto que remite, necesariamente, a la existencia de una "alianza del Bien", y por tanto a un antagonismo universal, cósmico, casi teológico; se presenta el conflicto próximo como un episodio más de un "choque de civilizaciones" que se identifica fácilmente con un "choque de religiones"... Por tenue o desdibujado que sea este ropaje religioso, lo cierto es que Occidente no ha podido perder de vista los elementos que integraban la noción de "guerra santa", aunque solo sea porque entre algunos de sus adversarios musulmanes siguen siendo plenamente actuales: guerras en nombre de Dios, guías espirituales que la proclaman y bendicen, combatientes que buscan el paraíso a través del crimen o de la lucha armada contra el infiel, palmas de martirio ganadas por terroristas suicidas gracias al asesinato brutal de inocentes...

Autoridad, causa, intención, proporcionalidad..., hoy como hace mil años, Occidente sigue ofreciendo las mismas respuestas para justificar la guerra desde una perspectiva jurídica, y sigue embarcado en la misma discusión de entonces, una discusión que hunde su raíces en la preocupación moral ante la guerra, en la repugnancia ante la destrucción

y la muerte, en la necesidad de limitar la violencia. Las argumentaciones, los términos, los principios que hoy se emplean para sostener el derecho a la fuerza, son casi los mismos que la cultura occidental elaboró durante el Medievo y que hemos desgranado a lo largo de estas páginas.

Hemos tenido ocasión de comprobar que la fórmula más antigua empleada por los hombres de la Edad Media para justificar la guerra y la violencia fue la aplicación de criterios legitimadores procedentes del derecho, lo que dio lugar a la aparición del concepto de guerra justa. Desde esta perspectiva ideológica, la guerra fue considerada como un instrumento destinado a alcanzar los mismos fines que el derecho, es decir, la recomposición o el mantenimiento de la paz y el orden, de forma que el empleo de la violencia quedaba plenamente exculpado desde el punto de vista jurídico cuando se ejecutaba bajo determinadas condiciones –realizada y dirigida por los depositarios de la legitimidad pública–, con objetivos bien delimitados –la defensa o vindicación de la paz y el orden– y con intenciones puras, ajenas a la mera ambición o al odio. La guerra, así entendida, ya no era considerada como causa de discordia social, sino como un medio al servicio de la justicia y, por tanto, una continuación del derecho o una categoría legal.

Pero que una guerra fuera conforme a derecho no quería decir que fuera moralmente aceptable. En sus momentos originarios, el cristianismo mantuvo un punto de vista radicalmente crítico hacia la guerra, que fue considerada por los primitivos creyentes como un pecado asimilable al homicidio. Sin embargo, las circunstancias históricas que se desarrollaron a partir del siglo IV, cuando se convirtió en religión oficial del Imperio Romano, obligaron a la Iglesia a matizar este punto de vista: desde aquel momento, los enemigos del estado –fundamentalmente los pueblos bárbaros invasores– se convirtieron en sus enemigos, y los enemigos de ésta –los herejes– en adversarios del Estado. Como consecuencia, la Iglesia comenzó a tolerar la participación de los cristianos en las guerras contra unos y otros, y el aquilatamiento del concepto de guerra justa, especialmente en la obra de San Agustín, abrió plenamente el camino de la legitimación de la guerra en determinados supuestos. Posteriormente, cuando a lo largo de la Alta Edad Media –siglos V al X– la Iglesia se convirtió en un poder temporal, con la

consiguiente militarización del alto clero y del Papado, no dudó en sacralizar los conflictos que tuvo que dirimir contra sus vecinos, ya fueran musulmanes, paganos o cristianos: las guerras dirigidas o animadas por el Papado comenzaron a ser consideradas como guerras santas. No obstante, salvo estos casos de guerra realizada en defensa de los intereses eclesiásticos directos o de los intereses de sus más estrechos aliados, los hombres de Iglesia siguieron considerando la guerra en general como una actividad digna de ser moralmente condenada sin paliativos, incluso cuando se trataba de una guerra justa.

En torno al milenio, por el contrario, se produjo un importante cambio de tendencia: para hacer frente a las agresiones procedentes de un mundo feudal altamente fragmentado, la Iglesia tuvo que recurrir a la fuerza de los guerreros, a los que no dudó en asignarles un papel esencial en el mantenimiento de la paz. La expansión del movimiento de las paces y las treguas de Dios, organizadas por la Iglesia para defender sus propiedades e intereses, vino a significar que la actividad militar desarrollada por los guerreros a su servicio perdía todo carácter homicida para convertirse en una guerra santa, realizada al servicio de la Iglesia o de los objetivos por ella propuestos. Desde aquellos momentos, la guerra dejaba de ser un fenómeno moralmente condenable, y pasaba a convertirse en una acción agradable a los ojos de Dios, en una causa bendita que merecía el favor y el perdón divino. No se trata solo de que estas guerras fueran en sí mismas justas, o de que estuviesen moralmente aceptadas, sino que además comenzaron a ser entendidas como un cauce hacia la salvación eterna.

De esta forma, la Iglesia intentaba integrar a los guerreros en su propio esquema moral y en su particular entramado de intereses. El caballero ya no tenía porqué dejar de practicar la guerra para salvarse, solo tenía que cambiar sus objetivos y ponerse al servicio de la Iglesia y de la defensa de la Cristiandad: en estos supuestos, la muerte del enemigo en guerra ya no era un homicidio, sino un malicidio. La caballería, en definitiva, se sacralizaba, y el guerrero se convertía en un "soldado de Cristo" que tenía garantizada la salvación eterna.

En este proceso de santificación de la guerra, el desarrollo de la idea de cruzada vino a significar un último paso. Tal como fue concebida a finales del siglo XI, la cruzada se entendía como una peregrinación armada

organizada para la recuperación de los Santos Lugares. Se trataba de una expedición de conquista, de carácter netamente agresivo, de la que se entendía que no eran los hombres los protagonistas, sino el propio Dios, que inspira, dirige y actúa a través de ellos. Con el paso del tiempo, este concepto original se fue ampliando y deformando, de manera que la noción de cruzada se aplicó también a campañas organizadas para objetivos distintos a la recuperación de Tierra Santa –por ejemplo, la guerra contra los musulmanes en la Península Ibérica–, contra los herejes –por ejemplo, en la lucha contra los cátaros– o contra otros cristianos enemigos de la Iglesia –las denominadas "cruzadas políticas"–.

En este escenario de justificaciones de la guerra, la reconquista hispana ocupa un lugar específico. Al menos desde el siglo IX, en algunos reinos cristianos peninsulares se elaboró un conjunto de ideas tendentes a presentar la lucha contra el Islam en términos de recuperación de tierras injustamente arrebatadas a sus legítimos dueños, los visigodos. Dado que los reinos cristianos del norte que surgieron tras la conquista islámica se consideraban a sí mismos como herederos del reino visigodo, su enfrentamiento contra los musulmanes se entendió como una guerra justa tendente a recomponer el orden, la paz y la ley alevosamente destruidas por los invasores. No obstante, y desde sus primeras manifestaciones, la noción de reconquista como recuperación y vindicación de un orden político estuvo acompañada de un matiz religioso indudable: los musulmanes no solo habían ocupado ilícitamente unas tierras o un reino, sino que habían destruido a la Iglesia. Desde este punto de vista, la guerra contra el Islam en la Península Ibérica estuvo dotada desde el principio de una aureola religiosa: no solo fue entendida como una guerra justa, sino también como una guerra santa. A partir del siglo XI, la noción de cruzada vino a completar a la idea de reconquista, puesto que la guerra contra los musulmanes de al-Andalus fue concebida, desde aquellas fechas, como el flanco occidental de la expansión cruzadista.

Frente a esta sublimación de la guerra, las voces críticas fueron muy escasas y, sobre todo, claramente marginales. No puede negarse que hubo un pacifismo medieval. En los siglos iniciales de su historia, la Iglesia mantuvo tesis radicalmente contrarias a las guerras y condenó la

participación de los cristianos en ellas. Pero, ya lo hemos visto, como consecuencia de sus vinculaciones con el poder político y del crecimiento de sus intereses terrenales, su punto de vista sobre la paz y la guerra fue variando ostensiblemente. Desde luego, hubo autores cristianos que, dentro de la ortodoxia, denunciaron la justificación y sacralización de las guerras, pero las mayores condenas y las militancias más conscientes y coherentes en contra de la violencia procedieron de los grupos heterodoxos, de las herejías pacifistas, como la de los valdenses, los cátaros o los lolardos.

Tanto desde un punto de vista jurídico como desde una perspectiva religiosa, la guerra quedó de esta forma plenamente integrada en el sistema de valores de Occidente. La desacralización que experimentó esta cultura a partir del siglo XVIII ha hecho variar algunas cosas en este terreno, pero la reflexión actual sobre la guerra sigue manejando casi los mismos conceptos elaborados por nuestros antepasados del medievo. La forma de hacer la guerra ha cambiado radicalmente, la tecnología aplicada a la destrucción se ha hecho mucho más sofisticada y eficaz, pero nuestro argumentario para justificar su empleo parece seguir anclado en muchas de aquellas premisas. En cierta ocasión el dibujante Quino presentó a Mafalda leyendo el titular de un periódico en el que se indicaba: "No es necesario un análisis muy profundo para ver que desde el arco y la flecha hasta los cohetes teledirigidos, es sorprendente lo mucho que ha evolucionado la técnica". Ante lo cual el famoso personaje no pudo sino contestar, con cierta consternación: "Y deprimente lo poco que han cambiado las intenciones".

Cáceres, febrero de 2003

Bibliografía

ALPHANDERY, P., y DUPRONT, A.: *La Cristiandad y el concepto de Cruzada*. 2 vols., México, 1959-1962.

ALVIRA CABRER, M.: *12 de Septiembre de 1213. El jueves de Muret*. Barcelona, 2002.

BAINTON, R.H.: *Actitudes cristianas ante la guerra y la paz*. Madrid, 1963.

BRONISCH, A.P.: *Reconquista und Heiliger Krieg. Die Deutung des Krieges im Christlichen Spanien von den Westgoten bis ins Frühe 12. Jahrhundert*, Münster, 1998.

BRUNDAGE, J.A.: *Medieval Canon Law and the Crusader*. Madison, 1969.

– "Holy War and the Medieval Lawyers", Th.P. Murphy (ed.), *The Holy War*. Columbus, 1977, pp. 99-140.

– *The Crusades, Holy War and Canon Law*. Aldershot, 1991.

BULL, M.: *Knightly Piety and Lay Response to the First Crusade. The Limousin and Gascony, c. 970-1130*. Oxford, 1993.

CONTAMINE, Ph.: *La guerra en la Edad Media*. Barcelona, 1984.

COWDREY, H.E.J.: "The Genesis of the Crusades: The Springs of Western Ideas of Holy War", Th.P. Murphy (ed.), *The Holy War*. Columbus, 1977, pp. 9-32.

– "Canon Law and the First Crusade", B.Z. Kedar (ed.), *The Horns of Hattin*. Jerusalén-Londres, 1992, pp. 41-48.

DELARUELLE, E.: *L'idée de croisade au Moyen Âge*. Turín, 1980.

DUBY, G.: "Les laïcs et la paix de Dieu", *Hommes et structures du moyen âge*. París, 1973, cap. XII.

– *Los tres órdenes o lo imaginario del feudalismo*. Barcelona, 1983.

– *El domingo de Bouvines*. Madrid, 1988.

ERDMANN, C.: *The Origin of the Idea of Crusade*. Princeton, 1977.

FERNÁNDEZ UBIÑA, J.: *Cristianos y militares. La iglesia antigua ante el ejército y la guerra*. Granada, 2000.

FLORI, J.: *L'essor de la Chevalerie. XI^e-XII^e Siècle*. Ginebra, 1986.

– *La première croisade. L'Occident chrétien contre l'Islam (Aux origines des idéologies occidentales)*. París, 1992.

– *La guerre sainte. La formation de l'idée de croisade dans l'Occident Chrétien*. París, 2001.

– *Caballeros y Caballería en la Edad Media*. Barcelona, 2001.

FRANCE, J.: *Western Warfare in the Ages of Crusades, 1000-1300*. Londres, 1999.

GARCÍA-GUIJARRO RAMOS, L.: *Papado, Cruzadas y Órdenes Militares, siglos XI-XIII*. Madrid, 1995.

– (ed.): *La Primera Cruzada, novecientos años después: el Concilio de Clermont y los orígenes del movimiento cruzado*. Castellón, 1997.

GONZÁLEZ JIMÉNEZ, M.: "¿Re-conquista? Un estado de la cuestión", E. Benito Ruano (Coor.), *Tópicos y realidades de la Edad Media*. Madrid, 2000, pp. 155-178.

GOÑI GAZTAMBIDE, J.: *Historia de la bula de cruzada en España*. Vitoria, 1958.

HARPER-BILL, C.: "The piety of the Anglo-Norman knightly class", R.A. Brown (ed.), *Proceedings of the Battle Conference on Anglo-Norman Studies*. II, 1979. Suffolk, 1980, pp. 63-77.

HEHL, E.-D.: *Kirche und Krieg im 12. Jahrhundert. Studien zu Kanonischem Recht und Politischer Wirklichkeit*. Stuttgart, 1980.

JOHNSON, J.T.: *The Holy War Idea in Western and Islamic Traditions*. University Park, Pennsylvania, 1997.

KANTOROWICZ, E.H.: *Los dos cuerpos del rey. Un estudio de teología política medieval*. Madrid, 1985.

KEEN, M.H.: *The Laws of War in the Late Middle Ages*. Hampshire, 1993.

LOTTER, F.: "The Crusading Idea and the Conquest of the Region East of the Elbe", R. Bartlett y A. MacKay (eds.), *Medieval Frontier Societies*. Oxford, 1989, pp. 267-306.

MACKAY, A.: "Religion, Culture and Ideology on the Late Medieval Castilian-Granadan Frontier", R. Bartlett y A. MacKay (eds.), *Medieval Frontier Societies*. Oxford, 1989, pp. 217-243.

MARAVALL, J.A.: *El concepto de España en la Edad Media*. Madrid, 1981.

MAYER, H.E.: *The Crusades*. Oxford, 1988.

MINOIS, G.: *L'Église et la guerre. De la Bible à l'ère atomique*. París, 1994.

MITRE FERNÁNDEZ, E., y ALVIRA CABRER, M.: "Ideología y guerra en los reinos de la España Medieval", *Conquistar y defender. Los recursos militares en la Edad Media Hispánica*. Revista de Historia Militar, Nº Extra, 2001, pp. 291-334.

MURPHY, Th. P. (ed.): *The Holy War*. Columbus, 1976.

PERNOUD, R.: *Los hombres de las Cruzadas. Historia de los soldados de Dios*. Madrid, 1987.

RILEY-SMITH, J.: *The First Crusade and the Idea of Crusading*. Londres, 1993.

ROUSSET, P.: *Les origines et les caractères de la première croisade*. Neuchâtel, 1945.

RUSSELL, F.H.: *The Just War in the Middle Ages*. Cambridge, 1975.

SÁNCHEZ PRIETO, A.B.: *Guerra y guerreros en España según las fuentes canónicas de la Edad Media*. Madrid, 1990.

SCHMIDTCHEN, V.: *Kriegswesen im späten Mittelalter. Technik, Taktik, Theorie*. Weinheim, 1990.

VAUCHEZ, A.: "La notion de guerre juste au moyen âge", *Les Quatre Fleuves*. 19, 1984, pp. 9-22.

LOS CONTENIDOS DE ESTE LIBRO PUEDEN SER
REPRODUCIDOS EN TODO O EN PARTE, SIEMPRE
Y CUANDO SE CITE LA FUENTE Y SE HAGA CON
FINES ACADÉMICOS, Y NO COMERCIALES

Títulos de la colección:

MEDITERRÁNEO
Fenicia, Grecia y Roma
Pilar Pardo Mata

HISTORIA BREVE DE
ANDALUCÍA
Rafael Sánchez Mantero

LOS CELTAS
La Europa del Hierro y la
Península Ibérica
Pedro Damián Cano Borrego

HISTORIA BREVE DE
CATALUÑA
David Agustí

MUJERES ESPAÑOLAS EN LA
HISTORIA MODERNA
María Antonia Bel Bravo

HISTORIA BREVE DE MÉXICO
Raúl Pérez López Portillo

ARAGÓN 1900
Alfonso Zapater

HISTORIA BREVE DE CHINA
Pedro Ceinos

LA EDAD MEDIA
Guerra e ideología
Francisco García Fitz

Silex

Por terribles que sean las consecuencias de las guerras, a lo largo de la historia casi todas las sociedades han empleado argumentos para disculpar o animar su práctica. A este respecto, la Edad Media representa en la historia de Occidente un periodo en el que se formaron o consolidaron las razones que, desde entonces, vienen siendo empleadas para justificar el uso de la fuerza, la muerte violenta y la destrucción masiva de los adversarios. Fueron las sociedades medievales de Europa occidental las que desarrollaron un conjunto de principios jurídicos, morales y religiosos tendentes a legitimar la guerra, dirigirla hacia fines considerados aceptables y, finalmente, sacralizarla. La necesidad de exculpar y de potenciar una actividad que en sí misma era considerada como perniciosa, aberrante y pecaminosa, acabó generando un complejo entramado de representaciones mentales y cristalizando en una verdadera ideología que, en muy buena medida, fue forjada fundamentalmente por los hombres de Iglesia. Las ideas y códigos de comportamientos elaborados con el fin de hacer aceptables, e incluso deseables, actividades netamente nocivas surgieron normalmente a partir de la aplicación a la guerra de nociones procedentes del derecho y de la religión que cristalizaron en torno a dos grandes conceptos ideológicos: el de guerra justa y el de guerra santa. Con cierta sorpresa puede constatarse que, al día de hoy, aunque la sociedad occidental ha cambiado radicalmente desde aquellos tiempos, aquel argumentario se mantiene casi intacto, y que las razones que en el presente se esgrimen para condenar o disculpar el uso de la fuerza son, en ocasiones, las mismas que aquellas alegadas por los autores medievales.

ISBN 847737110-5

Sílex

CREATIVE COMMONS